Fī munāhaḍat Ibn Sīnā wa as-sīnawiyya: ʿAbd-Allaṭīf al-Baghdādī wa iṣlāḥ al-falsafa fī al-qarn at-thālith ʿashar al-mīlādī

في مناهضة ابن سينا والسينوية:
عبد اللطيف البغدادي وإصلاح الفلسفة في القرن الثالث عشر الميلادي

فؤاد بن أحمد
مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط[1]

مقدمة

من زاوية التأريخ للفلسفة في السياقات العربية والإسلامية للعصر الوسيط، يكفي أن يكونَ الفيلسوف والموسوعي موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (ت. 629هـ/1231م) قد عاش جزءاً من حياته الفكرية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي حتى تظهر أهمية مؤلفاته الفلسفية، ومنها عمله الموسوم بـ**كتاب النصيحتين** الطبية والحكمية، الذي صدر حديثا في نشرة كاملة.[2]

فمن جهة، يُلقي هذا الكتاب أضواء على الإشكال التاريخي المتعلق بمصير الفلسفة في السياقات المذكورة أعلاه بعد كلام أبي حامد الغزالي (ت. 505هـ/1111م) في **تهافت الفلاسفة**. ومن المثير للانتباه حقا، أن البغدادي وعلى خلاف ما فعل الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد (ت. 595هـ/1198م) لا يأتي في **كتاب النصيحتين** على ذكر **التهافت**، مع أنه قد ذكر كُتب الغزالي الأخرى في الفلسفة والمنطق. وهو الأمر الذي يدعونا إلى مراجعة التأثير الكبير الذي يُنسَب إلى هذا الكتاب، خاصة بين الفلاسفة؛ هذا مع أننا نميل إلى أن البغدادي يستحضر صداه بشكل

1. لم يكن لهذا المقال أن يأخذ صورته التي هو عليها الآن إلا بفضل ملاحظات وانتقادات الزملاء والأصدقاء: محمد أبطوي (جامعة محمد الخامس)، و يونس أجعون ومحمد الصادقي ونظيرة فدواش ومحمد أبركان (جامعة سيدي محمد بن عبد الله)؛ هذا فضلا عن تصحيحات المحكمين واقتراحاتهم؛ فإلى كل هؤلاء أتوجه بالشكر والاعتراف، لكني أظل وحدي المسؤول عما قد يرد فيه من أخطاء.

2. موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، **كتاب النصيحتين من عبد اللطيف بن يوسف إلى الناس كافة**، تحقيق فؤاد بن أحمد، ضمن **الأعمال الفلسفية الكاملة**، الجزء الأول، تحقيق وتقديم وتعليق وفهرسة نظيرة فدواش ويونس أجعون وفؤاد بن أحمد (الرباط، بيروت، الجزائر: دار الأمان، ضفاف، منشورات الاختلاف، 2018)، 3-87.

Journal Indexed in Emerging Sources Citation Index (Web of Science)
Covered in *Clarivate Analytics* products and services, ISSN: 0018-1005

أو بآخر؛ تماما كما ينقل لنا رد فعله تجاه مسعى أبي حامد في أعماله الأخرى إلى إدماج المنطق في العلوم الشرعية. ومن جهة ثانية، يجمع البغدادي بين تقديم شاهدٍ لازدهار الفاعلية الفلسفية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، خلافاً لما تروج له حكاية موت الفلسفة،[3] وبين تقديم مثال لفيلسوفٍ خارج عما يُعتبر التيارَ المهيمن في الفلسفة في عصره، أعني تيار السِّينوية؛ فقد قرر البغدادي أن يكتب ضد السِّينوية وضد ابن سينا نفسه (ت. 428هـ/1037م).[4]

غرضُنا في هذه الدراسة أن نُقدم **كتاب النصيحتين** ونُبرز أهميتَه ورهاناتِه بالنسبة إلى السياق النظري الذي ذكرنا بعض تفاصيله أعلاه. ونعرض في الفقرة الأولى منها صورةً أولية عن سيرة البغدادي وعن الكتاب موضوع دراستنا؛ ثم نقدم، في بقية الفقرات، الخطوط العريضة للقسم الثاني من الكتاب، وهو **النصيحة الفلسفية**، مع التركيز على بعضٍ من المسائل التي تُظهر انخراط البغدادي في إصلاح وضع الفلسفة في عصره وتظهر الأثر المفترض لابن رشد في عمله. وما ننتظره من هذه الدراسة هو أن تُسهم، إلى جانب دراسات أخرى سبقتها، في موضعة البغدادي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

أولا: موجز في سيرة البغدادي وتاريخ الاهتمام به

ولد الفيلسوف والطبيب والمؤرخ والرحالة موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي بن أبي سعد البغدادي، المشهور بابن اللّبّاد، في بغداد العام 557هـ/1162م، وتُوفي فيها العام 629هـ/1231م. والظَّاهر أن الرجل قد عاش حياة حافلة بالسفر والتنقل؛ لكن الأهم بالنسبة إلى ما نحن بصدده، هو تجربة التدريس الطويلة التي خاضها، والمدارس العديدة التي دَرَّس فيها، والمواد المختلفة التي دَرَّسها، والتلامذة الكثر الذين درَّسهم.[5]

---

3. لأخذ فكرة أولية عن هذه الحكاية، كما تبلورت في دراسات المستشرقين ومؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكما انعكست على الدراسات "العربية،" يرجى العودة إلى المقالتين التاليتين: فؤاد بن أحمد، "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (1): في نقد الاستشراق،" **منشورات مركز أفكار**، روجع بتاريخ 4-12-2018، https://afkaar.center/wp-content/uploads/2018/10/في-نقد-الاستشراق-3-converted.pdf

وانظر أيضا، "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية،" **منشورات مركز أفكار**، روجع بتاريخ 4-12-2018، https://afkaar.center/wp-content/uploads/2018/10/في-نقد-الإستشراق-3-معدل-converted.pdf

4. انظر تمهيدنا للكتاب المذكور في الهامش السابق، viii-vii. ونضيف إلى ما سبق قولَ ابن أبي أصيبعة الذي يفيد ما ندعي: "**وكان البغدادي يستنقص الفضلاء الذين في زمانه وكثيرا من المتقدمين**. وكان وقوعه كثيرا جدا في علماء العجم ومصنفاتهم، وخصوصا الشيخ الرئيس ابن سينا ونظرائه،" انظر **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.)، 683.

5. انظر بخصوص حياة عبد اللطيف البغدادي، التقديم الذي صدرنا به **الأعمال الفلسفية الكاملة**، xi-xxiv. وقد اعتمدنا في هذه الفقرة على ما سبق أن أوردناه في ذلك التقديم.

وباختصار شديد، فقد درَّس عبد اللطيف البغدادي علوم الشريعة والعربية والفلسفة والطب في مراكز علمية عدة: في الموصل، ومصر، ودمشق، والقدس وحلب وغيرها. وحتى إن كان يُفهم هذا من **كتاب النصيحتين**، فإن البغدادي لم يكن صريحا فيه بما يكفي. إلا أن تلك الأطراف من سيرته التي ذكرها ابن أبي أصيبعة والأخبار التي أوردها عنه في معرض ذكره لنظار آخرين تُفيد، مجتمعةً، أن الرجل قد دَرَّس علوم الأوائل وعلوما أخرى غيرها. ويذكر البغدادي نفسه أن أول منصب تدريس تولاه كان "بمدرسة ابن مهاجر المعلقة ودار الحديث التي تحتها"؛ وذلك بالموصل بين العامين 585-586هـ/1189-1190م. ومع أنه لم يذكر أي علوم كان يُدَرِّس،[6] فالظاهر أنها كانت علوم النقل والسماع، وما يتعلق بها من علوم النحو واللغة. وبعد دخوله مصر أولَ الأمر، أَقْرَأَ في مسجد الحاجب لُؤلؤ،[7] حيث أتيحت له فرصة اللقاء بأبي القاسم الشارعي (ت. حوالي 600هـ/1203م)، الذي كان مدخله إلى كتب القدماء، كما سنظهر أدناه. وبعد عودة عبد اللطيف البغدادي إلى الشام، أكَب "على الاشتغال وإقراء الناس بالجامع،"[8] أي جامع دمشق. وهناك ازداد تعلقه بكتب القدماء. كما درّس، بعد ذلك، بالجامع الأزهر في القاهرة. ويحكي البغدادي، كما ينقل لنا ابن أبي أصيبعة: "وكانت سيرتي في هذه المدة أنني أُقرئ الناس بالجامع الأزهر، من أول النهار إلى نحو الساعة الرابعة. وسط النهار يأتي من يقرأ الطب وغيره، وآخر النهار أرجع إلى الجامع الأزهر فيقرأ قوم آخرون. وفي الليل أشتغل مع نفسي."[9] ويشير ابن أبي أصيبعة، أيضا، إلى أن البغدادي قد غادر مصر متجها إلى القدس، حيث درس كثيرا من العلوم بالجامع الأقصى، ومنها قَفَل راجعا، مرة أخرى، العام 604هـ/1207م إلى دمشق، حيث درَّس بالمدرسة العزيزية.[10] وإلى ذلك، فقد "أقام الشيخ موفق الدين بحلب، والناس يشتغلون عليه، وكثُرت تصانيفه."[11] وقد كان ذلك العام 626هـ/1229م. ويجدر بنا أن نضيف، إلى ما سبق، أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه، سديد الدين القاسم (ت. 649هـ/1251م)، وعمه رشيد الدين علي بن خليفة (ت. 616هـ/1219م) كانا قد درسا على يدي البغدادي كتبَ الأدب والحكمةِ، في الديار المصرية، حيث يقول: "وكان أبي وعمي يشتغلان عليه بعلم الأدب. واشتغل عليه عمي أيضا بكتب أرسطوطاليس. وكان

6. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 686.

7. **نفسه**، 687.

8. **نفسه**، 688.

9. **نفسه**، 689.

10. يقول ابن أبي أصيبعة: "توجه الشيخ موفق الدين إلى القدس وأقام بها مدة. وكان يتردد إلى الجامع الأقصى ويشتغل الناس عليه بكثير من العلوم، وصنف هناك كتبا كثيرة. ثم إنه توجه إلى دمشق ونزل بالمدرسة العزيزية بها، وذلك في سنة أربع وستمائة، وشرع في التدريس والاشتغال، وكان يأتيه خلق كثير يشتغلون عليه ويقرؤون عليه أصنافا من العلوم؛ وتميز في صناعة الطب بدمشق. صنف في هذا الفن كتبا كثيرة وعرف به. وأما قبل ذلك، فقد كانت شهرته بعلم النحو." **عيون الأنباء**، 689.

11. **نفسه**، 690.

الشيخ موفق الدين كثير العناية بها والفهم لمعانيها."[12] والظاهر أن البغدادي قد درّس رشيدَ الدين الفلسفةَ في دمشق؛ إذ نجد ابن أبي أصيبعة، في المدخل الذي خص به هذا الأخير في **عيون الأنباء**، يشير إلى أنه قد "اشتغل أيضا بالحكمة في ذلك الوقت على موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، لأنه كان أيضا عاد إلى الشام،"[13] من مصر، العام 597هـ/1200م. ويضيف ابن أبي أصيبعة أن البغدادي قد "أقام بها [الشام] مدة؛ وكثُر انتفاع الناس بعلمه."[14]

وقد خلَّف البغدادي أعمالا كثيرة تُغطي فنونا شتى. فقد ترك أعمالا في علوم العربية وفي الحديث وفي الطب وفي التاريخ وفي الطبيعيات وفي ما بعد الطبيعة وغيرها من العلوم. ونجد في القائمة التي أعدها ابن أبي أصيبعة 170 عنوانا. وإذ ليس القصد هنا أن نحصي أعماله، فإننا قد تعرضنا في موضع آخر-كما تعرض غيرنا من قبل-إلى ذكر قوائم أعماله، المفقود منها، والمخطوط، والمنشور.[15]

وعلى الرغم من أهمية شخصية البغدادي وأعماله، فإن جوانب كثيرة من هذه الأعمال لم تُستكشف إلا في العصر الحديث. ويبدو مما لدينا اليوم من أخبار، أن الرجل كان عليه أن ينتظر القرن السابع عشر ليشهد جانبٌ هام من تراثه عناية خاصة من قبل بعض الدوائر العلمية في انجلترا،[16] ونعني تحديدا عمله الشهير، **كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر**؛ فقد اكتشف المستشرق الإنجليزي إدوارد بوكوك (Edward Pococke, d. 1691) مخطوطة العمل عام 1665، ويبدو أنها من توقيع المؤلف؛ وعملَ على نشرها في الثمانينيات من القرن نفسه. ولم يُترجم العمل كاملا إلى اللاتينية إلا في العام 1800، بعدَ محاولات، من قبل، استمرت لِمَا يقرب من قرن ونصف.[17]

غير أن جانبا آخر من متن عبد اللطيف البغدادي عرف طريقه إلى دائرة الضوء في القرن العشرين. وأول ما يجدر بنا ذكره، في هذا الصدد، هو اكتشاف البحّاثة بول كراوس (Paul E. Kraus, d. 1940) في ثلاثينيات القرن العشرين مخطوطة تحمل كتاب البغدادي في **علم ما بعد**

---

12. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 683.

13. **نفسه**، 737.

14. **نفسه**، 683، حيث يشير المؤلف الى تدريس البغدادي الطب أيضا.

15. انظر بخصوص أعمال البغدادي، التقديم الذي صدرنا به **الأعمال الفلسفية الكاملة**، xxvi- xxviii، l-lii. وانظر أيضا عبد الرحمن بدوي، "موفق الدين عبد اللطيف البغدادي: حياته ومؤلفاته وفلسفته،" ضمن **موفق الدين عبد اللطيف البغدادي: في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، تنسيق سليمان حزين (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1964)، 17.

16. لا نقصد بهذه الملاحظة سوى الاهتمام الحديث، وإلا فإن البغدادي قد عرف امتدادا معتبرا في العالم الإسلامي، خاصة بوصفه مؤرخا ولغويا ومحدثا.

17. Gerald. J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England* (Oxford University Press, 1996), 272-73, 275.

الطبيعة (مخ. دار الكتب المصرية، حكمة 117). وقد قدم وصفا لها في مقالة هامة له بعنوان "أفلوطين عند العرب."[18] وفي العام 1959 حصل اكتشاف آخر هام، على إثر رحلة علمية قام بها صمويل مكلوش سترن (Samuel, M. Stern) إلى تركيا، حيث وقف على مجموع يتضمن أعمالا فلسفية وطبية وعلمية للبغدادي (مخ. بورصة، مجموعة حسين جلبي 823). وقد قدم سترن وصفا تفصيليا للمجموع ولمحتوياته في مقالة رائدة نشرها العام 1962.[19]

يتكون المجموع من 11 رسالة، مرتبة كما يلي:

1. **كلام على شيء مما قاله ابن خطيب الريّ على بعض كتاب القانون في الطب لابن سينا**: 1ظ-19ظ؛ 28و-34و [وقع هذا الاضطراب بسبب خلط في أوراق المجموع أثناء التجليد]؛

2. **قول على حال ابن خطيب الري في تفسيره سورة الإخلاص**: 34و-38ظ؛ 20و-23و [وقع هذا الاضطراب بسبب خلط في أوراق المجموع أثناء التجليد]؛

3. **في الرد على ابن الهيثم في المكان**: 23ظ-27ظ؛ 39و-52و [وقع هذا الاضطراب بسبب خلط في جمع أوراق المجموع أثناء التجليد]؛

4. **مقالة في المزاج لعبد اللطيف بن يوسف بن محمد**: 52ظ-62ظ؛

5. **كتاب النصيحتين إلى الناس كافة**: 62و-100ظ؛

6. **رسالة في مجادلة الحكيمين الكيميائي والنظري**: 100ظ- 123ظ؛

7. **رسالة في المعادن وكشف شبه أهل الكيمياء**:[20] 124و-132و؛

8. **فصول حكمية منتزعة**: 133ظ-135ظ؛

9. **رسالة للإسكندر في الفصل خاصة وما هو**: 136و-137ظ؛[21]

---

18. Paul Kraus, "Plotin chez les arabes: remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades," *Bulletin de L'Institut d'Egypte*, XXIII (1941), 268-79.

19. Samuel Stern, "A Collection of Treatises by ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī," *Islamic Studies* 1 (1, 1962), 53-73.

وقد أعاد ألبرت ديتريش العام 1964 وصف هذا المجموع في عمل لا يحيل على مقالة سترن؛ انظر:

Albert Dietrich, "Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias ueber die Differentia specifica" in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 101-8.

وبسبب جهل رشدي راشد بوجود مقالة سترن، اعتقدَ أن عمل ديتريش هو أول ما نُشر في وصف مخطوطة حسين جلبي، انظر:

Roshdi Rashed, *Les Mathématiques infinitésimales du IXe au IXe siècle*, volume IV (London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2002), 906.

20. يقع عنوان هذه الرسالة على غلاف المجموع؛ وقد ورد عند بداية الرسالة بالصيغة التالية: **رسالة في المعادن وإبطال الكيمياء**؛ وكذلك يرد في الترجمة التي خصه بها ابن أبي أصيبعة، انظر **عيون الأنباء**، 696. ويجب التنبيه إلى أن العنوان الذي ورد عند بداية الرسالة إنما أضيف لاحقا بخط مختلف عن الخط الذي نُسخ به المجموع بما في ذلك عناوين محتوياته.

21. هذه الرسالة للإسكندر؛ وليس للبغدادي فيها سوى فضل النقل. وهي منسوخة بخط الناسخ الذي كتب

10. كلمات طبية: 138و-140و؛

11. مقالة في المرض المسمى ديابيطس: 140ظ- 149و.

وكما يظهر من قائمة محتويات المجموع، وباستثناء رسالة واحدة للإسكندر الأفروديسي، وهي التاسعة، فإن جميع الرسائل من تأليف عبد اللطيف البغدادي. وقد أصدرنا خمس رسائل (وهي التي تحمل الأرقام: 1، 3، 5، 6، 7) من هذا المجموع ضمن نشرتنا للجزء الأول من **الأعمال الفلسفية الكاملة** للبغدادي؛[22] ونعمل على إصدار بقية الأجزاء قريبا. أما **كتاب النصيحتين** (7)، موضوع دراستنا هنا، فيقع في حوالي 48 ورقة: من 62و إلى 100ظ. وكان سترن قد قدم تحليلا أوليا مفيدا له[23] ووعد بنشره، لكنه لم يتمكن من ذلك؛[24] وقد صدر، كما قلنا، ضمن نشرتنا المذكورة للتو.

وبطبيعة الحال، فقد تواصل البحث في أعمال البغدادي منذ ستينيات القرن الماضي، وإن بوتيرة غير منتظمة. إلا أن الطفرة الكبرى في الاهتمام بأعماله الفلسفية والعلمية، وبخاصة **كتاب النصيحتين وما بعد الطبيعة**، إنما هي تلك التي حصلت في السنوات الأخيرة؛[25] ويمكن الإشارة إلى أربعة دارسين على الأقل: سيسليا مرتيني بوناديو،[26] وديمتري گوتاس،[27] وبيتر جوسي،[28] ويونس أجعون.[29]

ونُرجح أن يكون هذا العنوان، أعني **كتاب النصيحتين من عبد اللطيف بن يوسف إلى الناس كافة**، من وضع المؤلف نفسه، **إذ** لو كان من الناسخ لما وَرَدَ اسم عبد اللطيف بن يوسف

المجموع الذي توجد فيه أعمال البغدادي التي نتحدث عنها هنا. ولعل هذا ما يفسر لماذا قال ابن أصيبعة إن البغدادي قد نقل أعمال الآخرين؛ حيث نقرأ: "والذي وجدته من خطه أشياء كثيرة جدا؛ بحيث أنه كتب من مصنفاته نسخا متعددة، وكذلك أيضا كتب كتبا كثيرة من تصانيف القدماء،" **عيون الأنباء**، 683. والبغدادي نفسه يؤكد ذلك، حيث يذكر أن أبا القاسم الشارعي لما كان يأتيه بكتب القدماء كان هو يكتب منها ما يكتب ويشتري ما يشتري: "وصار يؤنسني بكتبهم، يأتيني بها شيئا فشيئا بعدما يشوقني إليها، فأكتب منها ما أكتب وأشتري ما أشتري،" ابن أبي أصيبعة **كتاب النصيحتين**، 67؛ وانظر أيضا **عيون الأنباء**، 685.

22. وقد ذكرنا معطيات ببليوغرافية بخصوصها في هامش سابق.

23. Stern, "A Collection of Treatises by ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī," 59-66.

24. Ibid., 61.

25. هناك دراسات عديدة عن البغدادي، لكن يمكن العودة إلى المقال التمهيدي الجيد:
Cecilia Martini Bonadeo, "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/>.

26. Cecilia Martini Bonadeo, *ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'* (Leiden-Boston: Brill, 2013); *Id*, "God's Will and the Origin of the World: ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Sources and Arguments," in *The Muslim World* 107 (July, 2017), 482-95.

27. Dimitri Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century: One View from Baghdad, or the Repudiation of al-Ghazālī," in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century,* ed. by P. Adamson (London Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2011), 9-26.

28. Peter Joosse, *The Physician as a Rebellious Intellectual. The Book of the Two Pieces of Advice or "Kitāb al-Naṣīḥatayn" by* ʿAbd al-Laṭīf ibn Yūsuf al-Baghdādī (1162-1231), Introduction, Edition and Translation of the Medical Section (Frankfurt am Main- New York: Peter Lang Edition, 2013).

29. موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي (557هـ-629هـ)، **ما بعد الطبيعة**، قدم له وحققه يونس أجعون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017).

حافًّا، دون صفة أو نعت أو تحلية، على ما جرت عليه عادة النسَّاخ والقراء والمفهرسين عند ذكرهم أسماء المؤلفين. وإلى ذلك، فإن في النص ما يدل على أنه العنوان المختار من قبل صاحبه؛ إذ يقول البغدادي في نهاية **النصيحة الطبية**: "فهذا آخر ما أريد أن أقوله في هذه النصيحة للناس كافة، وللمشتغل بصناعة الطب خاصة."[30] ويقول في مستهل النصيحة الطبية: "وبعد ما مَحَّضتُ الأطباءَ والناسَ كافة النصيحة الطبية، فأنا عازم على أن أمحض الحكماءَ نصيحة حكمية."[31] أما ابن أبي أصيبعة فقد اختار للعمل العنوان الآتي: **كتاب النصيحتين للأطباء والحكماء**.[32] وسنكتفي، في ما يلي من الدراسة، بذكر العنوان مختصرا، أي **كتاب النصيحتين**، و**النصيحة الطبية** أو **النصيحة الفلسفية**، متى اقتضى الأمر ذلك.

أما عن تاريخ تأليف الكتاب، فلا يمدنا البغدادي بأي تاريخ بعينه، ولم نقف على أي مصدر آخر يحدد ذلك، غير أن فحص مضامينه يساعد على ضبط الفترة الزمنية التي أُلِّف فيها. وأهم الإشارات أن البغدادي يذكر في الكتاب مجموع الملابسات التي أدت إلى وفاة الملك الظاهر غازي عام 613هـ/1216م،[33] مما يعني أنه قد ألف كتابه ذاك بعد هذا الحدث الذي يُعد أَحدَ الأمثلة المحورية التي أتى على ذكرها لإظهار فساد الصناعة الطبية في زمنه.[34] وبما أن البغدادي، أيضا، قد كان العام 618هـ/1221م في أرض الروم (أرزن)، كما يحكي في أطراف من سيرته الذاتية التي لم يبق منها سوى ما احتفظ لنا به شمس الدين الذهبي،[35] فإننا نخلص إلى القول بأن **كتاب النصيحتين** قد أُلف في فترة ما بين عام 613هـ/1216م وعام 618هـ/1221م، على أقصى تقدير.[36]

أما بخصوص **كتاب النصيحتين** نفسه، فهو يعلن عن هويته من عنوانه وبدايته. فالنص عبارة عن نصيحتين، إحداهما طبية، والثانية حكمية أو فلسفية؛ وغرضه التنبيه على آفة التقليد والعصبية وعلى ضرورة استعمال النظر والنقد؛ مخاطَبُه في النصيحة الأولى هو الأطباء أو مَن مِن الناس أراد أن يصير طبيبا، ومخاطَبُه في النصيحة الثانية هو الفلاسفة أو مَن مِن الناس أراد أن يصبح فيلسوفا. ومضمون الدعوى أو لنقل فحوى الخطاب هي أن صناعتي الطب والفلسفة في عصره قد تعرضتا للفساد والإفساد من قبل المنتسبين إليهما؛ فوجب التنبيه على مواضع

---

30. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 42.
31. **نفسه**، 43.
32. انظر ابن الأبّار، **عيون الأنباء**، 696.
33. **نفسه**، 22، 24.
34. **نفسه**، 22-25.
35. شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف، الجزء 13 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 297.
36. جاء ضبط تاريخ تأليف البغدادي **لكتاب النصيحتين** ثمرة لنقاش مع الباحث يونس أجعون الذي يعد رسالة جامعية عن السيرة البيبليوغرافية لصاحبنا؛ فإليه أتقدم بالشكر.

هذا الفساد قصد إصلاحها. ويعبر عن ذلك البغدادي في ديباجة كتابه: "وقصدي في هذا الكتاب إلى خلصائي، أرشدهم الله وكثرهم وأحسن توفيقهم، أن أنحلهم النصيحة وأوقظهم من رقدة الغفلة وسنة الإلف والعادة، وأنبههم على بلية انتشرت يعم ضررها النفوس والأبدان وأحذرهم من الوقوع فيها."[37] ويزيد البغدادي تأكيدا لطبيعة نصيحته وموضوعها: "وهذه البلية العظمى والفادحة الكبرى التي قصدت الأجرَ في التنبيه عليها وقعت **في الطب الموضوع لخلاص الأبدان** من الأسقام، **وفي الحكمة الموضوعة لخلاص النفوس** من آلام الجهل إلى سلامة المعرفة وصحة إدراك الحق."[38]

ولكي يحفظَ البغدادي دعواه، ويُظهر الحاجةَ إلى إصلاح الصناعتين الطبية والفلسفية، استثمر عناصر حِجاجيَّة كثيرة ومتنوعة. فقد لجأ إلى السير الشخصية للأطباء والفلاسفة، وإلى إحصاء أخطائهم في صناعتيهم، وإلى إظهار نقص الاهتمام والجدية في المارستين الطبية والفلسفية على زمانه، وإلى عدم إعمال ملكة العقل النقدي من قبل النظار والرضى بالتقليد والاتباع؛ كما لجأ إلى سرد أطراف من سيرته الذاتية، هو نفسه، ليظهر كيف عاين بنفسه فساد الصناعتين على يد أهل زمانه ممن ينتسب إليهما؛[39] كما لجأ إلى إبراز أهمية الرجوع إلى صورتيهما الأصليتين، كما هما في الأصول الطبية والفلسفية: أبقراط (ت. حوالي 370 ق. م.) وجالينوس (ت. حوالي 216 م) من جهة، وأفلاطون (ت. حوالي 348 ق. م) وأرسطو (ت. 322 ق.م) من جهة ثانية.

ويظهر أن المسار الحِجَاجي للنصيحتين كان عبارة عن مسارٍ للكشف عن مكامن الفساد الذي مس الصناعتين، الطبية والفلسفية، ومسارٍ لكشف الحجب والعوائق التي تمنع من إدراك تلك المكامن. وفي هذا يقول البغدادي: "فإن سألتَ وقلتَ: "أيُّ آفة هي أعظم من عدم الحكمة؟" فأقول: "اسمع مني وافهم عني، واعلَم أن اقتناء الحكمةِ المموهةِ أشدُّ آفةً وأعظمُ مضرةً من عدم الحكمةِ الحقَّةِ؛ فإنَّ مَنْ عدم الحكمةَ رأسًا شعَر بالخُلو عنها والفراغ منها والحاجة إليها، فكان يتَشَوّقها ويَطلبها ويَحرص مُجتهدا في اقتنائها؛ فأما من عنده حكمةٌ مموهةٌ، **فإنه يظن أنه غني وهو أفقر الفقراء، ويؤهل نفسه للتعليم والإصلاح وهو أحوج إلى التعلم والصلاح.**"[40]

---

37. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 6-7.

38. **نفسه**، 8.

39. Cf. Cecilia Martini Bonadeo, *ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Philosophical Journey,* 144-96; Peter Joosse, "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī as a Philosopher and a Physician: Myth or Reality, Topos or Truth?," in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century,* ed. by P. Adamson (London Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2011), 27-43; Peter Joosse and Peter Pormann, "Archery, Mathematics, and Conceptualizing Inaccuracies in Medicine in 13th Century Iraq and Syria," *Journal of the Royal Society of Medicine*, 101 (2008): 425-27.

40. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 8.

يتعلق الأمر في نهاية المطاف بكشفٍ عن أشكال الزيف والتمويه التي تَحجب حقيقة الفساد الذي مس الطب والفلسفة في زمنه، وتَحول من ثَم دون إصلاحهما. وهذا ما سنقف عليه بتفصيل في القسمين الموالين.

ثانيا: قولٌ في إصلاح الفلسفة

تكمن أهمية **كتاب النصيحتين**،[41] في تقديري، في خمسة أمور على الأقل،[42] أولها أنه نص هام في حد ذاته، أعني في طريقة كتابته وفي مضمونه، فالنص غني جدا بثقافته الطبية والفلسفية؛ وثانيها أن للنص أهمية تاريخية واضحة، إذ يمكن اعتماده وثيقةً، من بين وثائق أخرى، لرصد الوضعية التي وصلت إليها صناعتا الطب والفلسفة في القرن الثالث عشر في الجانب الشرقي من العالم الإسلامي العربي؛ وثالث الأمور أن النص يلقي أضواء على الإشكال التاريخي المتعلق بمصير الفلسفة في العالم المذكور بعد "حملة" أبي حامد الغزالي، وقد أشرنا إلى هذا من قبل؛ ورابع الأمور أن النص بمثابة "بيان" ضد السينوية في زمن كانت تهيمن فيه على المتعاطين للعلوم، شرعية دينية كانت أو عقلية؛ والأمر الخامس، وهو أن النص، وخاصة في الجزء الأخير من شقه الفلسفي، يحمل شهادة على تلقي فكر ابن رشد وانتقاله. ولن نقف بشيء من التفصيل، في ما يلي، إلا عند الأمور الأربعة الأخيرة، بالاعتماد أساسا على **النصيحة الفلسفية** على أن نعود في مناسبة لاحقة إلى **النصيحة الطبية**.

1. مكتبة البغدادي

تكشف القراءة الأولية لنص **النصيحتين** عن غنى خزانة صاحبه؛ فالنصوص التي يحيل عليها، إن تصريحا أو تعريضا، تُظهر ذلك، وحيث الإحالات على أبقراط وجالينوس وأبي نصر الفارابي (ت. 339هـ/950م) وابن سينا وغيرهم من النظار كثيرة العدد... لكن يُهمنا أن ننبه في هذه الفقرة إلى أمرين، أولهما اطلاع البغدادي المبكر على أعمال ابن سينا وأعمال بعضِ تلامذته؛ والثاني، تبنيه الكامل **لجوامع فلسفتي أفلاطن وأرسطوطاليس** لأبي نصر الفارابي.

---

41. يعتبر ص. م. سترن **كتاب النصيحتين** أهم النصوص التي تحتويها المجموعة التي اكتشفها، انظر:
Stern, "A Collection of Treatises by ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī," 59.

42. هناك جوانب أخرى هامة، غير هذه التي نذكرها، في نص **النصيحتين**. ومن هذه الجوانب التي يجدر بنا أن نشير إليها هنا، اعتماد البغدادي جنس الكتابة السير-ذاتية في الحكي والسرد. لمزيد من التفاصيل بخصوص هذه النقطة يمكن العودة إلى:
Shawkat Toorawa, "The Autobiography of ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī (1162-1231)," in *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, ed. by D.F. Reynolds (Berkeley- Los Angeles-London: University of California Press, 2001): 156-64; *id*, "A Portrait of ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Education and Instruction," in *Law and Education in Medieval Islam. Studies in memory of Professor G. Makdisi*, ed. by J. E. Lowry, D. J. Stewart, and S. M. Toorawa (Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust Series, 2004): 91-109.

فبخصوص ابن سينا وتلاميذه، يحكي البغدادي أن أول ما قرأ لأبي علي هو **القانون في الطب** و**أرجوزة في المنطق** و**شرحها**؛ ثم انتقل إلى قراءة **النجاة**، و**الإشارات والتنبيهات**، فـ**الشفاء**؛ ثم بقية أعمال الشيخ الرئيس صغيرها وكبيرها. ونفهم من كلام البغدادي أنه لم يأت إلى قراءة ابن سينا إلا بعد أن قرأ **معيار العلم** و**مقاصد الفلاسفة** و**محك النظر** و**ميزان العمل** لأبي حامد الغزالي.[43] وإذا كانت قراءة **النجاة** قد أَقْدَرته على تزييف كتاب **مقاصد الفلاسفة** والوقوف على قصوره، فإن قراءة **الشفاء** قد ولّدت لديه إشكالات نظرية استدعت منه البحث عمن/ما "يحل له مُشكله ويعينه على كَشف غَامِضه."[44] وهو أمر سنعود إليه. وإلى جانب ابن سينا والغزالي، فقد قرأ البغدادي كتاب **التحصيل**[45] في المنطق وما بعد الطبيعة وأعيان الموجودات لبهمنيار بن المرزبان (ت. 458هـ/1066م)، وهو أحد أكبر تلامذة ابن سينا وأولهم.[46] وحوالي العام 585هـ/1189م، عندما انتقل عبد اللطيف موفق الدين من بغداد إلى الموصل، اتصلَ بالعالم الرياضي والفلكي كمال الدين ابن يونس (ت. 639هـ/1242م)؛[47] وبواسطة هذا الأخير اطلع على أعمال فيلسوف آخر محسوب على المدرسة السينوية، وهو الشهاب السهروردي (ت. 586هـ/1191م)، ومنها **التلويحات**، و**اللمحة**، و**المعارج والمطارحات**.[48]

والراجح أن اطلاع البغدادي على كتب ابن سينا، وعلى بعض أعمال تلامذته، قد حصل في بغداد وقبل أن يقرأ كتب القدماء. ويبدو أيضا، أنه لم يتمكن من الشروع في قراءة كتب هؤلاء إلا

43. وهذا ما نجده في سيرة البغدادي التي احتفظ بها ابن أبي أصيبعة، حيث يقول: "هجرت النوم والملذات، وأكببت على كتب الغزالي: **المقاصد والمعيار والميزان ومحك النظر**. ثم انتقلت إلى كتب ابن سينا صغارها وكبارها، وحفظت كتاب **النجاة** وكتبت **الشفاء** وبحثت فيه، وحصلت على **كتاب التحصيل** لبهمنيار، تلميذ ابن سينا،" ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 685.

44. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 66.

45. انظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 685.

46. انظر محمد محمود الخضيري، "سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام،" ضمن **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا** ببغداد من 20 إلى 28 مارس 1952 (القاهرة: مطبعة مصر، 1952)، 54-55. ويقول بهمنيار في مفتتح كتابه: "وبعد فإني محصل في هذه الرسالة للخال أبي منصور بهرام بن خورشيد بن أيزديار **كتاب الحكمة** التي هذبها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا رحمه الله؛ مقتديا في الترتيب **بالحكمة العلائية**، وفي استيعاب المعاني بعامة تصنيفاته، وبما جرى بيني وبينه محاورة، ومضيف إليه ما حصلته بنظري من الفروع التي تجري مجرى الأصول. [...] وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة كتب: فالكتاب الأول في المنطق [...] والكتاب الثاني في [...] العلم الموسوم بعلم ما بعد الطبيعة [...] والكتاب الثالث في الإشارة إلى أعيان الموجودات،" بهمنيار ابن المرزبان، **التحصيل**، تصحيح وتعليق شهيد مرتضى مطهري (تهران: انتشارات دانشكاه وجاب تهران، 1375)، 1-2.

47. يقول البغدادي عن كمال الدين بن يونس: "دخلت الموصل فلم أجد فيها بغيتي، لكن وجدت الكمال بن يونس جيدا في الرياضيات والفقه، متطرفا في باقي أجزاء الحكمة، قد استغرق عقله ووقته حب الكيمياء وعملها، حتى صار يستخف بكل ما عداها،" ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 686.

48. انظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 686؛ وانظر بخصوص أعمال السهروردي التي ذكرها البغدادي: **كتاب اللمحات**، حققه وقدم له إميل المعلوف (بيروت: دار النهار للنشر، 1969)؛ و**منطق التلويحات**، حققه وقدم له علي أكبر فياض (تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1955). ومع أن الفهارس والبيوغرافيات تذكر لنا كتابا للسهروردي بعنوان **المعارج والمطارحات**، فإننا لم نعثر عليه؛ ولعل المقصود هو **المشارع والمطارحات**، تصحيح مقصود محمدي وأشرف عالي بور، ط. 2 (بغداد: منشورات الجمل، 2011).

عند زيارته مصر حيث اطلع على أعمال الإسكندر الأفروديسي (ت. حوالي 200م) ثامسطيوس (ت. 390م)[49] وكتب القدماء عامة. وإلى ذلك، لا يذكر لنا البغدادي في **كتاب النصيحتين** متى شرع في قراءة **جوامع فلسفتي أفلاطن وأرسطوطاليس** للفارابي، ولا أي الكتب الأخرى قد قرأ له؛ لكن إذا سلمنا بروايته بخصوص الفترة الطويلة التي قضاها سينويًا، فالراجح أنه لم يقرأها هي أيضا، قبل قراءة أعمال ابن سينا المذكورة في الفقرة السابقة. ويتأكد هذا في السيرة التي يرويها عنه ابن أبي أصيبعة، حيث كان اللقاءُ في مصر بأبي القاسم الشارعي المناسبةَ التي تَعرَّف فيها البغدادي عن كثب إلى كُتب أبي نصر، فضلا عن أعمال الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، وهما من أفضل شراح أرسطو.[50] وأبو القاسم الشارعي هذا هو أحد المشتغلين الاثنين بعلوم الأوائل بمصر، الذي كان يرغب البغدادي في لقائه، إلى جانب موسى ابن ميمون (ت. 1204م). وهذا أيضا معروف بانتصاره لفلسفة أبي نصر الفارابي ومنطقه؛ ويبدو أنه كان على معرفة بفلسفة ابن سينا، وإن كان يعتبرها دون الأولى قيمةً.[51] وكلام البغدادي يفيد أيضا، أنه إذا كانت بغداد والموصل وديار بكر قد عرفت اكتساحًا واسعا من قبل كُتب الفلسفة السينوية لأوساط المتعلمين وندرةً لكتب القدماء فيها، وربما لكتب الفارابي أيضا، فإن مصر، في المقابل، قد ظلت بفعل جهود ابن ميمون وأبي القاسم الشارعي محلا لرواج كتب القدماء والفارابي، وربما لكتب ابن رشد أيضا، مادام أنها قد وصلت إلى ابن ميمون.[52]

---

49. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 688.

50. يقول البغدادي عن أبي القاسم الشارعي: "وصار يؤنسني بكتبهم، يأتيني بها شيئا فشيئا بعدما يشوقني إليها، [...] ويقفني على نصوص القوم وفصوص معانيهم؛ وكلما أنست إليها وفقهت ما فيها زادني حتى تنبهت شهوتي واستيقظت همتي، وانعطفت إليها كل الانعطاف،" عبد اللطيف البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 67. ويروي ابن أبي أصيبعة عنه أنه قال: "ثم لازمني [أبو القاسم] فوجدته قَيِما بكتب القدماء وكتب أبي نصر الفارابي، ولم يكن لي اعتقاد في أحد من هؤلاء لأني كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه [...] فصار يحضرني شيئا بعد شيء من كتب أبي نصر والاسكندر [و] ثامسطيوس يؤنس نفاري ويلين عريكة شماسي حتى عطفت عليه أقدم عليه رجلا وأؤخر أخرى،" ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 688.

51. ويمكن القول، دون خوض في التفاصيل، إن موسى ابن ميمون كان أحد الفلاسفة الذين قاوموا المد السينوي في المشرق، وفي مصر خاصة. فقد كان يعتبر نصوص ابن سينا دون نصوص الفارابي وابن باجة (ت.533هـ/ 1138م)، مع أنه يعترف لها بقيمتها. في رسالته إلى شموئيل بن تيبون (ت. 1232م)، مترجم **دلالة الحائرين** إلى اللسان العبري، يدلي ابن ميمون بمجموعة من المواقف التقويمية تجاه الفلاسفة القدامى والمعاصرين له. يقول مثلا، إن أعمال أرسطو هي الأصل في كل العلوم، لكن لا مجال إلى فهمها إلا بمعونة الشراح كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وابن رشد. أما بخصوص المنطق، ففي كتب الفارابي الكفاية والاستغناء، بالنظر إلى جودتها وخلوها من الأخطاء. وأما كتب ابن سينا فعلى الرغم من أنها قد تكون مثار اعتراضات وأنها ليست في جودة كتب أبي بكر ابن الصائغ وأبي نصر الفارابي فإن ابن سينا يظل فيلسوفا كبيرا، وكتاباته رفيعة المستوى، انظر:
Shlomo Pines, "Translator's Introduction: The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*," in *Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, lvii-cxxxiv. Chicago: The University of Chicago Press, 1963), lix-lx.

52. يبدو من كلام ابن ميمون في بعض مراسلاته المذكورة في الهامش السابق إلى أنه كان على معرفة كاملة بأعمال ابن رشد. وانظر أيضا بخصوص هذه النقطة:
Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (New York: Oxford University Press, 2005), 109-10.

وقد صار الدّارسون، منذ صدور مقالة سْترن عن أعمال البغدادي، يعرفون بتبني هذا الأخير لأطراف واسعة من **جوامع فلسفتي أفلاطن وأرسطوطاليس**[53] واستعادته له على نحو حرفي في **النصيحة الفلسفية**، إلى درجة أن نص البغدادي يمكن أن يُعين في المقابلة بين هذا الجزء من هذه النصيحة ونشرة كل من فرانز روزنتال وريتشارد فالتسر[54] ومحسن مهدي وجعفر آل ياسين.[55]

والظاهر أن لجوء البغدادي إلى نص الفارابي، في **كتاب النصيحتين**، لم يكن عشوائيا ولا عفويا، وإنما لأن أبا نصر، في نظره، سلطة علمية حقيقية، فضلا عن كونه يقدم تصورا نسقيا ومنهجيا لفلسفتي أفلاطون وأرسطو؛ وهو تصور فلسفي بديل للتصور السينوي الذي يرفضه البغدادي جملة وتفصيلا. ومن هذه الجهة، يمثل البغدادي نموذجا متميزا، في تقديرنا، للفلاسفة والنظار الذين وقفوا في وجه المد السينوي في القرن الثالث عشر الميلادي في الجانب

53. وكما صار معروفا، فإن هذا الكتاب للفارابي هو الذي يتألف من كتب درجنا، من قبل، على التعامل معها وكأنها ثلاثة كتب مستقل بعضها عن بعض، والحال أنها كتاب واحد يحمل عنوان **كتاب تحصيل السعادة**، أو **جوامع فلسفتي فلاطن وأرسطوطاليس**، كما يحيل على ذلك البغدادي (انظر، **كتاب النصيحتين**، 69، حيث يقول عن الفلسفة: "وقد علمت شرف هذا الجزء من الحكمة ومرتبته من اقتصاصي عليك **جوامع فلسفتي فلاطن وأرسطوطاليس**"). ويتكون من مقدمة طويلة اشتهرت بين الناس **بكتاب تحصيل السعادة**، ومن قسم أول هو **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها**، وقسم ثانٍ وهو **فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى**. ويجدر بنا أن نشير بخصوص عنوان الكتاب، إلى أنه قد ورد عند صاعد الأندلسي بعنوان: **كتاب في أغراض فلسفة أفلاطن وأرسطاطاليس**، انظر: **طبقات الأمم**، نشره وذيله بالحواشي وأردفه بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912)، 53. أما ابن رشد فقد كان يُطلق عليه عنوان **كتاب في الفلسفتين** أو **الفلسفتين** فقط. انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج (بيروت: دار المشرق، 1990) الجزء الثاني 2، 886؛ الجزء الثالث، 1499. بينما يرد في **برنامج مؤلفات الفارابي** (خزانة الإسكوريال، رقم: 884، ورقة82 و) بعنوان: **كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس**. وانظر تفاصيل إضافية بخصوص هذا الكتاب وعنوانه وهويته وأجزائه، محسن مهدي، الفارابي، **فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي (بيروت: دار مجلة شعر، 1961) ص 29-9. وحسنًا فعل المرحوم مهدي عندما ترجم هذه الأجزاء الثلاثة التي يتكون منها الكتاب إلى الإنجليزية في مجموع واحد، انظر:

Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca NY: The Free Press of Glencoe, 1962; reprint in Cornell University Press, 2001).

ونلفت الانتباه إلى أن سترن ذهب، خلاف ما فعل مهدي وما هو معروف اليوم، إلى استعمال العنوان الآتي: **كتاب تحصيل السعادة** بوصفه المجموع الذي يتضمن التقديم والجزأين الآخرين الخاصين بفلسفتي أفلاطون وأرسطو؛ وهو ما نميل إليه، انظر:

Stern, "A Collection of Treatises by Abd al-Laṭīf al-Baghdādī," 63.

54. الفارابي، **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها**، تحقيق فرانتس روزنتال وريتشارد فالتسر، ضمن:

Franciscus Rosenthal et Richardus Walzer, *Alfarabius De Platonis philosophia*, in aedibus Instituti Warburgiani, London, 1943 (Millwood, N. Y: Reprint Kraus, 1980).

وقد استدرك الراحل عبد الرحمان بدوي على هذه النشرة. انظر: **أفلاطون في الإسلام: نصوص**، حققها وعلق عليها عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، 1997 [كانت الطبعة الأولى قد صدرت في تهران العام 1974])، 28-33. وأعاد تحقيق النص ضمن الكتاب نفسه، 25-27. وقد قابلنا فعلا في نشرتنا المذكورة بين تلك النشرات والنسخة الخطية لنص البغدادي.

55. الفارابي، **فلسفة أرسطوطاليس**؛ والفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ضمن **الأعمال الكاملة**، الجزء الأول، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، 1992): 119-225.

الشرقي من العالم العربي الإسلامي. ولذلك، فقد كانت الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول الطبية والفلسفية الأولى، بواسطة الفارابي، بمثابة المنقذ من انزياحات السينوية في نظره.[56] وهذا الموقف، كما سنرى، يلتقي في غايته مع توجه ابن رشد في الغرب الإسلامي.[57]

2. مشكلة الغزالي ومصير الفلسفة الإسلامية

تعرضنا في موضع آخر[58] إلى تفاصيل هذه المشكلة وتداعياتها؛ ويجدر بنا أن نُذَكِّر هنا، على سبيل الاختصار، بأن الدراسات، في العقدين الأخيرين، قد بدأت تركز على فكرة مفادها أن حيوية الفلسفة في العالم الإسلامي لم تتأثر بانتقادات الغزالي وهجوماته على الفلاسفة، كما كان يسود الاعتقاد من قبل؛ بل من الدراسات ما ذهب إلى التأكيد أن عصر ابن رشد، والذي بعده، إنما كان "عصر الفلسفة الذّهبي."[59] لكن هذه الفكرة بقدر ما تبدو مُبَشِّرة في مجملها تبدو لنا اختزالية، على الأقل من الزاوية التي ننظر منها إلى تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية. وذلك لأن هذه المقاربة تُركز، حصريا، على إرث ابن سينا وعلى تلامذته وعلى المدارس السينوية في شرق العالم الإسلامي وغربه، إلى درجة أن تاريخ الفلسفة في هذا العالم قد غدا سينويا بتلوينات طفيفة هنا وهناك.[60] وهي فكرة اختزالية أيضا، لأن أغلب هذه الدراسات التي تركز على هذا العصر الذهبي السينوي لتلك الفلسفة لا تَعْتَبِر الجهودَ النظرية لابن رشد

---

56. هذا الموقف الذي يلتقي فيه البغدادي بابن رشد بخصوص ابن سينا ليس في تقدير ديمتري گوتاس سوى موقف رجعي ومحافظ في وجه الإنجازات العظيمة للعلوم والفلسفة، انظر:

Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasaid Society (2nd-4th/5th-10th c.)* (London & New York: Routledge, 1998), 153-154.

وباختصار شديد، إن تقسيم تاريخ الفكر في العصر الوسيط إلى ما هو رجعي في مقابل ما هو تقدمي، وهو ما يمثله ابن سينا في تقديره، أمر يصعب الدفاع عنه؛ إذ يبدو أنه حصيلة هواجس إيديولوجية خاصة بصاحبها اليوم. وبالجملة، فقد أظهرت دراسات أكثر تحررا من هذه الثنائية أن البغدادي لم يكن حرفيا في دعوته إلى أرسطو، ولا كانت نصوصه أرسطية وفقط، انظر مثلا:

Peter Joosse, "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī as a Philosopher and a Physician: Myth or Reality, Topos or Truth?," 41.

57. وهذا الموضع في حاجة إلى دراسة مستقلة،وانظر معالجة الدراسات التالية لجوانب من هذه المسألة في:

Cecilia Martini Bonadeo, "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Reception of Book *Beta* of Aristotle's *Metaphysics* against the Background of the Competing Readings by Avicenna and Averroes," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21 (2010): 411-431; id, ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī*'s Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science.'*

58. انظر فؤاد بن أحمد، "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (1): في نقد الاستشراق"؛ وأيضا "موت الفلسفة في السياقات الإسلامية (2): سؤال التراكم وصدى الاستشراق في الدراسات العربية،" ونُعد دراسة عن أثر الغزالي في تاريخ الفلسفة في الإسلام.

59. Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca.1350," in *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven–Louvain-La-Neuve September 8-September 11, 1999*, ed. by J. Janssens and D. De Smet (Leuven: Leuven University Press, 2002), 81-97.

60. انظر مناقشتنا لدعوى ديمتري گوتاس في:"موت الفلسفة في السياقات الإسلامية: في نقد الاستشراق (1)." وقدساير العديد من الدارسين دعوى گوتاس. انظر مثلا موقف سيامس الدين عارف الذي يقرر بكل اطمئنان أن "الفلسفة السينوية قد غدت، بفضل تأثيرها القوي في العالم الإسلامي، هي الفلسفة نفسها."

Syamsuddin Arif, "Al-Āmidī's Reception of Ibn Sinā: Reading *al-Nur al-bāhir fī al-hikam al-zawāhir*," in *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. T. Langermann (Turnhout: Brepols, 2009), 218.

ولا امتدادَاتِه في غرب العالم الإسلامي، ناهيك عن شرقه. ولعل موفق الدين البغدادي مما قد يعين فعلا في استعادة واقع التنوع في المشهد الفلسفي في العالم المذكور، والذي تظاهرت على طمسه الخلاصات المتسرعة والنقص في الوثائق.

3. نقد ابن سينا: السينوية عائقا أمام التفلسف

على خلاف ما هو معروف اليوم من أشكال النقد التي دأب المتكلمون في الإسلام على توجيهها للفلاسفة، لم يكن البغدادي في نقده فلسفة ابن سينا متكلمًا أشعريًا أو معتزليًا أو سلفيًا، بل كان فيلسوفا يضع قدميه على أرض يرى فيها أنها الأصل في الفلسفة؛ لذلك، أيضا، لم يكن في فلسفته سينويا ولا قريبا من السِّينويين. ولكي يؤسس لهذا الموقف النقدي الذي أراده، فقد ارتأى أن يمهد له بمجموعة من الخطوات والمقدمات.

وأول خطوة يسجلها البغدادي في القسم الثاني من **كتاب النصيحتين** تتمثل في رسم صورة "قاتمة" عن وضع الفلسفة في عصره؛ وهي صورة مقصودةٌ خدمةً لغرضه من القول. يقول في ذلك: "ولما تصفحتُ المتعاطين للحكمة وجدتُهم أردأ حالا مما شرحنا [في **النصيحة الطبية**] من حال الأطباء جدا جدا: أولا، لقلة أهلها ، ثم لقلة الراغب فيها، ثم لغموضها، ثم لفساد الارتياض فيها وتعذر المعلم لها، ثم لفساد الكتب المشهورة فيها التي هي عمدتهم، وإعراضهم عن كتب الحكماء القدماء ومن يليهم ممن نهج نهجهم؛ ولقد هجروها حتى عادت نسيا منسيا؛ وصار من ينقل عنها ويذكرها كأنه أتى منكرا وشيئا فريا."[61]

قد يقول البعض إن ما يدعيه البغدادي في هذا النص يتعارض مع واقع الازدهار الذي عرفته الفلسفة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين؛ إذ إن عشرات الأسماء قد اشتهرت بتعاطيها للعلوم الفلسفية. أقول إن البغدادي لا يجهل وجود هذا الانتشار لتلامذة ابن سينا ولفلسفته، لكن هذا في تقديره ليس دليلا على أي ازدهار، وإنما هو عين الفساد في الفلسفة، وأصل المشكل، "فإن أكثر الناس إنما هلكوا بكتب ابن سينا وبالكيمياء."[62] إن هيمنة السينوية على طلاب العلم والفلسفة لدليلٌ على ضمور هذه الصناعة في نظره؛ وكما يقول: "إن اقتناء الحكمة المموهة أشد آفة وأعظم مضرة من عدم الحكمة الحقة."[63] وفي الوقت الذي يسجل فيه البغدادي إقبالا للمتعاطين على الكتب الفاسدة في الفلسفة واعتمادهم الحصري عليها، يسجل إعراضا عن كتب الحكمة الحقة، ويعني بها كُتبَ أفلاطون وأرسطو، وكُتبَ "من

61.البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 43.

62. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 688.

63. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 7. ويستعيد الكلام نفسه في موضع آخر من **النصيحة الفلسفية**، حيث يقول: "عدم الحكمة أفضل من حكمة مموهة،" **نفسه**، 43.

يليهم ممن نهج نهجهم،"[64] ويعني هنا كتبَ الفارابي وكُتُبَه هو؛ ولا شيء يمنع من أن نضيف كُتُب ابن رشد أيضا.

وبالجملة، فإن البغدادي يقدم ثلاثة طرق للتفلسف: طريق أفلاطون، وطريق أرسطو، وطريق ابن سينا. وفي الوقت الذي يرى فيه الطريقَ الثاني مكملا لنواقص الطريق الأول، فإنه يعتبر الطريقَ الثالثَ طريقًا منحرفًا وفاسدًا، بل وأصل الوضع الفاسد الذي تعرفه الفلسفة في زمنه. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الطريق الأخير هو الأكثر انتشارا ورواجا بين المتعلمين، بينما الطريقان الأول والثاني مهجوران.

يضع موفق الدين يدَه في القسم الثاني من **كتاب النصيحتين** على مسألة في غاية الأهمية في تقديرنا، وهي أن الفلسفة عندما تتحول إلى "أيديولوجية مُعمَّمَة" تصبح في غاية الخطورة على فعل التفلسف ذاته. والظاهر أنه عندما قرر أن يكتب ضد السينوية فإنه قد كان يعي جيدا أنه ليس بمواجهة فلسفة كبقية الفلسفات، وإنما بمواجهة مد أيديولوجي كاسح، أي السينوية وقد صارت "تقليدا أيديولوجيا"[65] يتقلد به طيف من الناس لا يجمعهم الانتماء، بالضرورة، إلى الفلسفة بالمعنى الصناعي المعهود. فقد كان منهم سينويون تقليديون (مناطقة وفلاسفة شُراح)، كما كان منهم متكلمون أشعرية وشيعة، ومتصوفة إشراقيون، بل وأصوليون أيضا.[66] لذلك حق لنا أن نعتبر **كتاب النصيحتين** "بيانا" في نقد تلك الأيديولوجية السينوية التي صارت عائقا، في نظره، أمام التجديد الفلسفي؛ لذلك وجب التخلص منها بأي وجه.

وتمهيدا لذلك، يقدم لنا البغدادي، في بعض المواضع من عمله، تحليلا لكيفية اشتغال هذه "الأيديولوجية."[67]

فالسينويون قوم مقلدون في نظره؛ ولقد منعهم إقبالهم على فلسفة شيخهم وحدها وتعلقهم بها من العودة إلى النصوص المؤسسة، ويعني نصوص أفلاطون وأرسطو في الفلسفة ونصوص أبقراط وجالينوس في الطب، ومن ثم من التجديد في سُبل التفلسف. بل منهم من

---

64. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 43.

65. يقول يحيى [جان] ميشو: "إن ابن سينا كان وراء أحد أكبر التطورات الإيديولوجية في العالم البشري، حيث ما يزال يشعر بآثاره إلى اليوم."
Jean R. Michot, "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* (*Kitāb ḥudūth al-ʿālam*) d'Ibn Ghaylān al-Balkhī," *Arabica*, T. 40, Fasc. 3 (Nov., 1993): 292.

66. نعالج هذا الموضوع في بحث منفرد. وقد ذكرنا أعلاه بعضا من الأسماء التي وردت عند البغدادي في ثنايا هذه الدراسة، وسنأتي على ذكر أخرى أدناه.

67. لسنا غافلين عن الصعوبات التي قد يثيرها إعمال مفهوم حديث، من قبيل "الإيديولوجية"، في سياق الفكر الوسيط. وفضلا عن أن دارسين آخرين قد استعملوه، فإننا نقصد به الإشارة إلى القول الفلسفي عندما يتحول مذهب فكري معمم يأخذ به الأتباع دون مساءلته وتبين حدوده.

قضى عمره في تلخيص وشرح نصوص ابن سينا أو نصوص تلامذته دون أن يطمح إلى قراءة أرسطو مباشرة.[68]

وقد دفعت السلطة التي كانت لابن سينا الأتباعَ والطلابَ والمتعاطينَ للفلسفة إلى البحث عن تبريرات لتنكبهم الاطلاع على كتب الأصول والمصادر في الفلسفة؛ ويورد البغدادي اثنين من تلك التبريرات: "ولعل الواحد منكم يقول: "إن ابن سينا تَعِبَ وأَلْقَمَنا قَفِيَّ الحِكم وأراح خواطرنا من كدِّ التعب"؛ وآخر يقول: "أُيد بقوة لم يُعطَها أحد ولا يطمع أن ينالها غيره، وإنه غير على المتقدمين وبلغ ما لم يبلغه أحد منهم، وإنه قد استدرك عليهم ما هفوا فيه أو غفلوا عنه ولم يفطنوا له."[69] وعليه، فقد أدرك هؤلاء الأتباع ومن نحى نحوهم أن لا حاجة بهم إلى العودة إلى أصول الفلسفة لأحد أمرين: إما لأن ابن سينا قد لخص جيدا تلك الأصول، ومن ثمَّ ما عاد هناك من داعٍ لبذل جهد في فعل ذلك من جديد؛ وإما لأن فلسفة ابن سينا أفضل من تلك الأصول، طالما أنه قد انتقدها وأكمل نواقصها لتميزه وموهبته الفائقة. وفي موضع لاحق من **النصيحة الفلسفية**، يضيف البغدادي سببا آخر يُفسر به إعراض معاصريه من أتباع ابن سينا عن قراءة كتب الفلاسفة قائلا: "هم مُعرضون عنها وهي مُعَرَّضةٌ لهم، وكأنهم قد أخذتهم منها وحشةٌ أو تهيبوها وهجروها، ظنًّا منهم أن كتب المتأخرين أبين منها وأوضح وأشرح وأصح وأفصح."[70] والحال أنها "كتب فاسدة مُهْلِكة" عند البغدادي.

والبغدادي نفسه لم يكن سهلا عليه أن يجرؤ، منذ البداية، على التصريح بنواقص أعمال ابن سينا. وهنا نجده ينبه إلى العاملين النفسيين المرتبطين بالفكر عامة عندما يستحيل "أيديولوجية،" وهما العاملان اللّذان عادة ما يحولان دون تفعيل ملكة النقد، أي: "رسوخ الإلف" و"شدة الاعتقاد."[71] ويحكي في السيرة التي نقلها ابن أبي أصيبعة كيف أنه لم يكن يرى من كتب فلسفية غير كتب ابن سينا؛ ويعبر عن هذا قائلا: "ولم يكن لي اعتقاد في أحد من هؤلاء [الفلاسفة غير ابن سينا]، لأني كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبَه."[72] وكما يقول، فقد احتاج عشرين عاما أو أكثر ليتخلصَ من سطوة الشيخ أبي علي، ويصرحَ بأعطاب فلسفته ويبسطَ القول في نقدها، بل وينقد ذاته، بسبب من إهدار زمن الشباب في الاشتغال بـ"باطل" الكلام، حسب عبارته (البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 68).

---

68. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 43-44.
69. **نفسه**، 44.
70. **نفسه**، 63.
71. **نفسه**، 67.
72. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 688.

ويظهر أن عاملين حاسمين ساعدا البغدادي على الانعتاق من السينوية: كتبٌ توسع من أفقه، وأستاذٌ يرشده إلى هذه الكتب. وسنقف أدناه على هذه الأخيرة وكيف أدت ذلك الدور، لكننا في هذه الفقرة، سنقف على دور الأستاذ الذي صاحب-إن جازت العبارة- البغدادي في عملية الانفصال عن التقليد السينوي. والظاهر من **كتاب النصيحتين** ومن رواية ابن أبي أصيبعة معا، أن أبا القاسم الشارعي الذي مر بنا ذكره، هو من يَسّر، عن طريق الجدل والمحاورة، عملية التحول في موقف البغدادي من النفور من كتب القدماء والإعراض عنها إلى الأنس بها والإقبال عليها. فقد صار الرجل يشوقه إلى كتب القدماء ويؤنسه بها، ويؤنس "نفارَه منها ويلين عريكةَ شماسه" إلى أن "تنبهتْ شهوتي واستيقظتْ همتي، وانعطفتُ إليها كل الانعطاف،"[73] بعد تردد. وعلى الرغم من أن البغدادي وأبا القاسم الشارعي قد جمعتهما محاورات ومجادلات قوية، فإن الأول يقدم هذا الأخير بوصفه أستاذَه ومرشدَه، كما يقدم نفسه بوصفه من تلاميذه وأتباعه. والسببُ هو تلك المصاحبة التي ذكرنا؛ ولذلك صار أبو القاسم يستحق المدح والشكر عنده.[74] وبالجملة، فقد توفق هذا الأخير في أن يُنبه عبد اللطيف البغدادي إلى أهمية التعاطي لكتب القدماء، وبفضله صار قادرا على وضع مسافة نقدية بينه وبين كتب ابن سينا.[75]

وفي الواقع، فإن عبد اللطيف البغدادي قد انتهج كل أشكال النقد تجاه فلسفة ابن سينا والسينويين. فقد وجّه نقدا داخليا لتلك الفلسفة بإظهار نواقصها، عن طريق مقارنتها بأعمال أرسطو وحنين بن إسحاق وبأعماله هو نفسه؛ كما وجه سهام النقد إلى منهج ابن سينا في الكتابة وأثره على الناس وعلى الصناعة، قبل أن يتوقف، في الأخير، بالنقد عند سيرة أبي علي وأتباعه.

---

73. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 67؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 688.

74. وعن هذا يقول البغدادي: "ولذلك صار الأستاذ الفاضل يستحق الشكر التام والمدح الباذخ . وأقل منافع الأستاذ الفاضل أن يدل على الكتاب الصالح والطريق الصحيح . وهذا من إرشاده أعظم شيء مع قلته وخفة مؤونته؛ وإنه لو قال لك الأستاذ: "اشتغل بهذا الكتاب وارفض هذا الكتاب ، فقد أفادك فائدة جليلة ونبهك على فضيلة استحق بها منك الشكر على الأبد . وبهذا المقدار يستحق رئاسة الأستاذية، ويوجب عليك حق التلمذة ، وتصير من أتباعه." ولو لم يُفدْك في الكتاب شيئا أصلا سوى الدلالة عليه لكفى ذلك شرفا وحقا واجبا؛ ولو صرت في فهم الكتاب أكمل منه لما خَرجت أن تكون من أتباعه وتلاميذه،" البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 68. ولقد خلط محمد كامل جاد بشكل غير مفهوم ولا مبرر بين أبي القاسم الشارعي وابن سينا، عندما اعتبر هذا الأخير هو المعني بالمدح. ومع أن البغدادي لا يكف عن توجيه النقد لأبي علي والتعبير عن ندمه على قراءة كتبه في شبابه، خاصة بعد اكتشافه نصوص الفارابي، فإن محمد جاد يذهب إلى القول إن البغدادي: "مع شدة اختلافه مع ابن سينا ونقده له، وندمه على التعلق بكتبه في مقتبل العمر- لم ينس له دور الأستاذ، الدال على مواطن الحكمة، وإن اختلف معه على مضمونها، فيقول في **النصيحتين**: "ولذلك صار الأستاذ الفاضل يستحق الشكر التام والمدح الباذخ..." وكأني بجاد يريد أن يخفف من غلواء النقد والسباب اللذين كالهما موفق الدين لأبي علي، فاضطر إلى الاستشهاد بكلام للبغدادي للأول لا يقصد به ابن سينا، وإنما أبا القاسم الشارعي، انظر محمد كامل جاد، "دارسة،" ضمن **كتاب النصيحتين للأطباء والحكماء**، تأليف موفق الدين أبي محمد عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ت 629هـ/1231م، تحقيق ودراسة محمد كامل جاد (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 2017)، 38.

75. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 67.

يلتمس البغدادي ممن قد يعترض على نقده ابن سينا المقارنةَ إما بين أعمال هذا الأخير وأعمال أرسطو، وإما بين أعمال الأول وأعمال الفارابي؛ فيدعوه إلى مقارنة أولى قائلا: "قايِس بين ما تفهمه منه [=أرسطو] وبين ما تفهمه من كتب ابن سينا ، ثم انصح نفسك وافعل ما بدا لك، والحكم بعد ذلك إليك."[76] وفي حالة عدم توفر نصوص أرسطو يدعوه إلى مقارنة كتب أبي علي بكتب أبي نصر "أولا في العبارة والفصاحة ، ثم في الألفاظ التي توفي الدلالة على المعاني، ثم في المعاني وتحريرها، ثم احكم لك لا لي، فإنك إن نصحت فلنفسك، وإن غششت فعليها."[77] والنتيجة أن الناس كافة لو وقفوا على كتب الفلاسفة، غير ابن سينا، لوجدوها "أبين وأوضح وأشرح وأصح وأفصح" من كتب هذا الأخير وأتباعه، هذا إن لم يجدوا في هذه الكتب "أضداد" تلك الأوصاف، كما أشرنا أعلاه.[78] وبالجملة، فحتى وإن كان البغدادي غير متيقن من أن معترضه سيعدل عن اعتراضه، فإنه، في أسوء الأحوال، سيفتح له، عن طريق تجريب قراءة كتب الفلاسفة والمقارنة بينها وبين كتب ابن سينا، نافذتين اثنتين ليطل منهما، إما على كتب أرسطو وإما على كتب الفارابي.

وفي موضع متقدم من **النصيحة الفلسفية**، يدعو البغدادي المعترِضَ، أو مخاطَبَه بصفة عامة، إلى مقارنة ثالثة، هذه المرة بين كتب ابن سينا وكتبه هو، حيث يقول: "ودع المقايسة بين هذا الرجل وبين القدماء وقايس بين كتبه وكتبي، وأنا أقل الجماعة قدرا وآخرهم زمانا، واقرأ كلامه وكلامي في الزمان والمكان واللانهاية وغير ذلك مما يتضمنه **السماع الطبيعي**، وقايس بين ما تفهمه من هذا وبين ما تفهمه من ذاك. وكذلك، فاصنع في **كتاب إيساغوجي** و**المقولات** و**العبارة** و**القياس** له ولي، واحكم بيننا بما أراك الله ولا تتبع الهوى فيضلك."[79] ويختم البغدادي دعوته تلك بتنبيه مخاطبه: "ولا أقول هذا تنبيها للناس على تصانيفي."[80] ولقد تَكرر ذلك التنبيه في مواضع أخرى من **النصيحتين**. والواقع أن البغدادي وإن كان لا يقصد أن يُظهر فضيلة تصانيفه بالقياس إلى تصانيف ابن سينا، فإنها دعوة غير مباشرة – لكنها واضحة – إلى قراءتها والإقبال عليها بدل الاكتفاء بكتب خصيمه. وإن حصل للقارئ المفترض أن وقف على

76. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 44.

77. **نفسه**، 44.

78. يقول: "وكذلك جميع الكتب المنسوبة إلى القوم، لا أجد بيانا عنها أحسن منها، وإنما آفة الناس أنهم غائبون عنها، وهي حاضرتهم، وهم معرضون عنها وهي معرضة لهم، وكأنهم قد أخذتهم منها وحشة أو تهيبوها وهجروها، ظنا منهم أن كتب المتأخرين أبين منها وأوضح وأشرح وأصح وأفصح، ولو وقفوا عليها لوجدوا فيها هذه الأوصاف الخمسة ووجدوا في كتب المتأخرين أضدادها؛ وما يضر الواحد منكم يا إخواني لو جرب شيئا مما أقول، فليس عليه في ذلك خسارة في نفسه ولا في ماله ، ولا أبتغي على ذلك أجرا ﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [الآية، يونس: 72، هود: 29، سبأ: 47]." **نفسه**، 63.

79. **نفسه**، 77، وهذه الكتب ليست بأيدينا اليوم.

80. **نفسه**، 77.

فضيلة ما أو جودة لتلك التصانيف فإنما ليدرك أن هذه الفضيلة أو الجودة ما كانت لتحصل إلا لأن البغدادي لم يكتف بتقليد ابن سينا، وإنما وَسّع أفقه للاطلاع على تقاليد وتصانيف فلسفية وعلمية أخرى.

وهكذا، فقد كان اقتصاص البغدادي طرق الفلاسفة الثلاثة، أفلاطون وأرسطو وابن سينا، من أجل تحقيق أغراض عدة، منها تقريب مصادر الفلسفة وأصولها من المتعاطين لهذه الصناعة؛ ومن ثم حمل هؤلاء على الاتصال المباشر بهذه الأصول والمصادر بدلا من الانحسار في ضيق الفلسفة السينوية. لكن الملاحظ أن لا واحد من هذه الطرائق الثلاث قد عرضها عبد اللطيف البغدادي على نحو مباشر واعتمادا على كتابات صاحبها. فكما عول على كتاب الفارابي المعروف **بجوامع فلسفتي أفلاطن وأرسطو**، فقد ركز على حكاية سيرته مع طريق ابن سينا أكثر من التفصيل في ما يعتبره نواقص في فلسفة هذا الأخير.[81]

والظاهر من أقوال البغدادي أن ما يقدمه من أطراف سيرته مع ابن سينا إنما هو بمثابة شهادة، أو بالأحرى تجربة يمكن أن تُحتذى. وما كان لهذه التجربة أن تحكى وتروى إلا لأنها قد عُدّت ناجحة في تقدير صاحبها على الأقل؛ وهي لذلك قادرة، إن هي اتُّبعت وانتُهجت، أن تنجح بمتبعها ومنتهجها في الخروج من ربقة التقليد وتأليف أعمال تفوق في الجودة ما ألفه ابن سينا. وباختصار، إن قراءة أعمال القدماء لا تخلو من فوائد، فهي تؤهل قارئها إلى أن يقف على الحكمة الحقة، ومن ثم أن يقدر على أن يؤلف كتبًا في الفلسفة تضاهي ما وضعه ابن سينا، كما تؤهله إلى اكتشاف نواقص أعمال هذا الأخير، وأن ما يُدَّعى له من إعجاز وقدرات خارقة ليس سوى نتيجة لحجاب التقليد.

يشير البغدادي إلى اكتساح كتب ابن سينا وشروحها أنحاء بغداد والموصل وديار بكر، وإلى أن المتعاطين للفلسفة في هذه الأصقاع لم يكونوا يشتغلون إلا بكتب الشيخ الرئيس نقلا وشرحا. غير أننا نفهم من كلامه، أيضا، أنّ لا واحد من النظار، ممن هو محسوب على التيار السينوي، قد كتب شيئا ذا بال. ولإظهار ذلك، يأتي عبد اللطيف البغدادي على ذكر مجموعة من النماذج الفكرية ليظهر مكانتها من العلم. فأبو حامد الغزالي مثلا ألف أعمالا، من قبيل **مقاصد الفلاسفة** و**معيار العلم** و**محك النظر**، سرعان ما تبين البغدادي قصورَها عندما اطلع على بعض كتب ابن سينا؛ إذ يقول: "فتَزَيَّفت عندي كتب الغزالي، وقَلَّ ما فيها بالقِيَاس إلى **النَّجَاةِ**،"[82] أي حتى قبل اطلاعه على كتب القدماء. والشهاب السهروردي الذي يطنب

81. يقول البغدادي: "وفي عزمي أن أقتص عليك طريق فلاطون وطريق أرسطوطاليس في فلسفتيهما؛ ثم طريق ابن سينا ؛ وأقتص حالي معه ليقوم عذري عندك. وعلي الشرح والبيان وعليك الانتقاد والاعتقاد،" عبد اللطيف البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 45؛ ويضيف: "وأما اقتصاص طريق ابن سينا، فإنها تتضح باقتصاص حالي معه،" **نفسه**، 64.

82. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 65-66. من الجدير بالذكر هنا وجود نوع من التوافق – المثير للانتباه فعلا – بين البغدادي والفيلسوف الأندلسي المعاصر له، أبو الحجاج يوسف بن محمد ابن طملوس (ت. 620هـ- 1123م)، وفيلسوف

الناس "في مدحه وتعظيمه ويفضلونه على الناس كلهم"[83] سرعان ما انكشف للبغدادي أيضا أن كتابه **اللمحة** مثلا "ينقل من كلام ابن سينا من **التنبيهات والإشارات** نقل قاصر مقصر، ويوصل بين الفصول بكلام مُثَبَج، كلام أَلْكَنَ أخرسَ مُمَوِّهٍ."[84] ثم شخص ثالث لا يخبرنا البغدادي بهويته ولا بكتابه الذي وقف عليه وعاب فيه "مواضع، منها قوله: "إن البرهان على وجود الطبيعة مما يتضمنه **كتاب ما بعد الطبيعة**." فقلتُ: "كيف يقول ذلك والطبيعة عند الحكيم من الأمور البينة بآثارها، كما تبين في اقتصاص فلسفة الحكيم قبل. فلم يكن عند السامعين حجة؛ فبات واحد منهم على **كتاب الشفاء** فاستخرج منه نص ما قال ذلك الرجل في كتابه، فعذرته وصرفت العتب إلى الأول،"[85] الذي كان سببا في ضلاله، والمقصود أبي علي ابن سينا. ولا نحتاج هنا أن نعرج على ذكر فخر الدين الرازي، "وهو من أتباع ابن سينا،" لأن البغدادي قد كال له من النقد اللاذع في **كتاب النصيحتين** وفي كتب أخرى،[86] كما رماه بالعجز عن فهم الفلسفة، بل عن فهم فلسفة شيخه ابن سينا نفسه.[87]

لاحق، هو ابن خلصون، على قصور كتب الغزالي في المنطق والفلسفة. يقول ابن طملوس: "فاطلعت على هذه الكتب المذكورة من كتب أبي حامد الغزالي [ومنها **محك النظر**] وفهمت ما فيها، فلم أجد فيها شيئا يُنكر في الشرع ، بل وجدتها إنما تعطي قوانين في المعاني التي يستعملها الناس في أصناف المخاطبات شبيهة بالقوانين التي تعطيها صناعة النحو في الألفاظ . إلا أني فهمت من كتب أبي حامد أنها قاصرة في هذه الصناعة ، وأن هذه الصناعة قد كانت كملت قبل الإسلام بزمان [...] غير أنه حقق عندي أن أبا نصر الفارابي معه فيها كتاب يلقب **بالمختصر الكبير** [...] غير أن الذي وجدته في كتاب أبي نصر أكمل مما وجدته في كتب الغزالي بكثير؛ فسررت بهذه الزيادة،" ابن طملوس، **المختصر في المنطق**، مخطوطة الأسكوريال رقم: 649، 4و-ظ. وقد نقلنا العبارة من صدر الكتاب الذي حققناه ونشرناه ضمن كتابنا، **ابن طملوس الفيلسوف والطبيب** 620هـ/1223م: **سيرة بيبليوغرافية** (بيروت-الرباط-الجزائر-تونس: منشورات ضفاف-دار الأمان- كلمة للنشر والتوزيع- منشورات الاختلاف، 2017)، 347-349. ونجد التأكيد ذاته على قصور أعمال الغزالي عند فيلسوف آخر لا نتوفر اليوم، من أعماله، إلا على رسالة له حفظها ابن الخطيب في **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ونقصد المتفلسف والطبيب أبو القاسم محمد بن يوسف ابن خلصون، وهو معاصر للسان الدين. وقد يكون هذا ممن انفرد بترجمة له. يقول ابن خلصون عن الغزالي في تلك الرسالة: "إن باعه في الفلسفة كان قصيرا، وإنه حذا حذو الشيخ أبي علي بن سينا في فلسفته التي نقلها في **المقاصد**، ومنطقه الذي نقله في **معيار العلم، لكن قصر عنه**،" ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق بوزياني الدراجي، الجزء الرابع (الجزائر: دار الأمل للدراسات، 2009)، 27-28.

83. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 66. ويقول في سيرته التي نقلها ابن أبي أصيبعة: "وسمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف، ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء." ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 686، وانظر الهامش اللاحق.

84. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 66. ويقول في سيرته التي نقلها ابن أبي أصيبعة: "فوقعت على **التلويحات، واللمحة، والمعارج**، فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان، ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا الأنوك. وفي أثناء كلامه يثبت حروفا مقطعة يوهم بها أمثاله أنها أسرار إلهية،" ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 686.

85. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 73. وهذا نص كلام ابن سينا في **السماع الطبيعي**: "وإنما إثباتها [أي الطبيعة] على صاحب الفلسفة الأولى، وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها،" تحقيق سعيد زايد، ضمن **كتاب الشفاء** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، 30-31.

86. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 73؛ وانظر عينةً أخرى لهذا النقد في مقالته التي تحمل عنوان: "كلام على شيء مما قاله ابن خطيب الرَّيِّ على بعض **كتاب القانون في الطب** لابن سينا،" تحقيق يونس أجعون، ضمن عبد اللطيف البغدادي، **الأعمال الفلسفية الكاملة**، 191-235. وانظر أيضا: "**قول على حال ابن خطيب الري في تفسيره سورة الإخلاص**،" مخ. بورصة، مجموعة حسين جلبي 823: الورقات 34و-38ظ؛ 20و-23و.

87. ولا ندري على أي أساس بنى ديمتري گوتاس حكمه القائل بأن البغدادي بالكاد يذكر فخر الدين بوصفه من أتباع ابن سينا. ويستخلص من هذا أمرا في غاية الخطورة، وهو أن العالمين الناطقين بالعربي والفارسي قد شرعا في السير في طريقين منفصلين في ما يتعلق بالموضوعات النظرية التي اهتم بها نظار كل عالم على حدة؛ وأن شعورا قد بدأ يتنامى

وفي الواقع، يتوسل البغدادي كل الوسائل للنيل من فلسفة ابن سينا وأتباعه. وبالجملة، فإن نص **النصيحة الفلسفية** يقدم ثلاثة انتقادات مركزية: أما الانتقاد الأول، فيتوجه به إلى كتب الشيخ الرئيس، وإلى ترتيبها ومضامينها؛ وأما الانتقاد الثاني، فيتوجه به إلى أثر تلك الكتب على الناس وعلى الفلسفة؛ وأما الانتقاد الثالث، فيتوجه به إلى سيرة أبي علي نفسه. وسنقف هنا عند الانتقاد الأول، بينما سنقف في العنوان اللاحق عند الانتقادين الثاني والثالث.

يحصي البغدادي مجموعة من "النواقص" التي رآها في كتب ابن سينا، نكتفي باستعراض بعض منها على سبيل التمثيل والاختصار.

أولا، كتب ابن سينا، صغيرها وكبيرها، ناقصة لم تستوف أجزاء الحكمة؛ والدليل على ذلك أن "الفلسفة العملية لم يعرض لها، وكأنه في ما يظهر من كلامه وكتابه أنه لم يصل إليها ولم تصل إليه،"[88] هذا مع ظهور "شرف هذا الجزء من الحكمة ومرتبته."[89]

وثانيا، تعاني كتب ابن سينا سوء الترتيب؛ والدليل أنه "يأتي إلى أجزاء الحكمة فيقدم مؤخرها ويؤخر مقدمها؛"[90] وذلك "إما للإغراب والتمويه ، وإما لمعنى آخر"؛ ومثال ذلك أنه "قدم **كتاب النفس** على **كتاب الحيوان** ظنا منه أنه يقدم الأشرف، وما عَلِم أن القوم يقدمون الأسهل الأعرف ليترقوا منه إلى الأصعب الأنكر."[91]

وثالثا، تعاني كتب ابن سينا ضربا من التكرار؛ وذلك لأن "أكثر كتبه مأخوذ بعضها من بعض ومنسوخ بعضها من بعض."[92] ويضيف في موضع آخر: "من الآفات الطَّارئة على العَالَـم من هذا الرجل أنه كثَّر التصانيف، وولَّد بعضها من بعض."[93]

رابعا، أتى ابن سينا أمرا عجبا عندما زعم في **إيساغوجي** أنه "يقدر أن يحد أحد المضافين من غير تعريج على المضاف الآخر، فيحد الجنس على انفراده، والنوع على انفراده، والأب على انفراده والابن على انفراده. ويقول في حد الأب: "إنه حيوانٌ يخلق من نطفته حيوانٌ آخر

عند هؤلاء، أو على الأقل عند نظار العالم العربي، بالاستغناء عن متابعة ما يحصل من تطورات في العالم الآخر، انظر: Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century," 11-12.

ولا ندري، أيضا، إلى أي حد تظل هذه الخلاصة مؤسسةً عندما نُذَكِّر گوتاس بأن فخر الدين الرازي قد حظي باهتمام كبير من قبل عبد اللطيف البغدادي، وقد أفرد له عملين كاملين على الأقل من أعماله المعروفة اليوم. وأن الرجل ما كان في حاجة ليقول ما قال لو أنه طالع المجموع الذي يوجد به **كتاب النصيحتين**.

88. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 69.

89. **نفسه**.

90. **نفسه**.

91. **نفسه**.

92. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 69.

93. **نفسه**، 77.

مثله.''[94] ففر من إضافة واحدة ووقع في أربع إضافات مع أسماء مشتركة في هذا الحد وأصناف أخر من الفساد في هذا الذي زعم أنه حد وإنما هو حد عن الحد.''[95]

وخامسا، إقرارُ ابن سينا بالشكل الرابع من أشكال الأقيسة الحملية، من غير أن يبسطه وكيفيةَ تأليفه وإنتاجه، واعتذارُه عن ذلك بأنه بعيد عن الطباع.[96]

وسادسا، يبدو أن الحد الذي يقدمه ابن سينا للمنطق في كتاب **الإشارات والتنبيهات،** وهو ''المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها أن يضل في فكره،''[97] لا يعدو أن يكون متألفا من ''ألفاظ خطبية مشتركة ومقنعة.''[98]

هذه بالجملة، بعض من نواقص فلسفة ابن سينا التي أحصاها البغدادي، ونحن لم نأت على ذكرها كلها تفاديا للتطويل. والظاهر أن استعراضها، من قِبَله، لم يكن مقصودا لذاته وإنما من أجل ما قد تخلفه تلك الانتقادات من أثر محفز للأذهان وللقلوب التي ما اعتادت على نقد ابن سينا ولا جرُأَت عليه.

ومن هذه الجهة أيضا، فلعلَّ غرض البغدادي من اقتصاص حاله مع طريق ابن سينا ومقارنة أعمال هذا الأخير بأعمال القدماء وبأعماله، وقد وقفنا عندها أعلاه، إنما هو أيضا ''تنبيه للناس على كتب القوم [=القدماء] ، وشهادة على أن من قرأها، وكان عنده أيسر بصيرة قَدَر أن يضع مثلَ كتب هذا الرجل [=ابن سينا] التي يُدَّعَى له فيها الإعجاز والاختراع، أو أفضلَ منها. فلست أقول إني أتيت ببدع في ما وضعت، وإنما أقول إن كثيرا من الناس لو اشتغل بكتب القوم ، عوض اشتغاله بكلام ابن سينا ، لوضع خيرا منها دَعْ مِثلها، مثل الغزالي وابن سهلان[99] وغيرهما، ممن أخذ عنه من أرباب الهمم العالية والفهوم الصافية.''[100] وأبو حامد وابن سهلان ليسا سوى عينة لمن هم قادرون على الخروج من ربقة التقليد المتحكم في عقول الناس. وكأني بالبغدادي هنا، يستنكر بشكل غير مباشر أن يكون المرء بمؤهلات هذين الناظرين، مثلا، ويظل مقلدا لابن سينا. فلعل الذي كان ينقص نظارا مثل هؤلاء ويدفعهم إلى التخلص من التقليد هو تلك الجرعة من الجرأة التي ليس لها من مصدر غير كتبِ الأوائل وأستاذٍ ينبه على ذلك.

---

94. ابن سينا ، **الإشارات والتنبيهات،** تحقيق سليمان دنيا، الجزء الأول (القاهرة: دار المعارف، 1960)، 265.
95. **نفسه،** 71.
96. **نفسه،** 71.
97. **نفسه،** 167.
98. البغدادي، **كتاب النصيحتين،** 75.
99. يقصد القاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي (ت. 540هـ/1058م) صاحب **كتاب البصائر النصيرية.**
100. البغدادي، **كتاب النصيحتين،** 77.

ثم إن ابن سينا نفسه، كما بينا أعلاه، كان عرضة للزلل وللخطأ، مثله في ذلك مثل بقية النظار؛ لكن خطأه غير خطأ أتباعه الناتج عن تقليده. وعن هذا يعبر البغدادي بغير قليل من القوة في العبارة: "وهذا ابن سينا قد كان له همة وحرص وفهم، وطالع كتب القدماء واستخرج منها شيئا بقدر قوته وبحسب ما يسر عليه ووفق له، وأصاب وأخطأ، وأساء وأحسن، وقصر وبرز، وبالجملة نال مرتبة من الفضيلة لا تُدفع. فأنتم يا عجزة لم تردوا المورد الذي ورد، وتكرعوا من البحر الذي كرع، وتنظروا ما فاته وفاتكم، فما منكم إلا تكلة ضجعة نومة، البحر الفرات إلى جانبكم وتشترون التعب بالذهب، والنُّقَاخُ بين أيديكم وتتمرّزون الزُّعاق الرَّنِق؛ هذا هو الحرمان."[101]

أكثر من ذلک، لا يمكن لأتباع ابن سينا الوقوف على ما فاتهم وما فات شيخهم دون العناية بكتب القدماء. وكأني بالبغدادي متوجها إلى من انتصب، من بين أتباع ابن سينا، إلى الرد على هذا الأخير وتزييف أقواله بالقول إن المدخل إلى ذلك إنما هو كتب القدماء. وفي هذا يقول البغدادي: "ومن بلغ منهم الدرجة العليا عند نفسه تصدى للتصنيف، وردَّ على أستاذه وكتابه، وزيَّف أقواله وخَطَّأ رأيه. والعجب أن الواحد منهم يعيش خمسين سنة يعلم ويتعلم ولا تشتاق نفسه إلى أن يطلع على كتب أرسطوطاليس ، وهو مع ذلک يسمع من ينقل عنه ويحكي من كتبه، فَمَا فيهم من تُحَدِّثه نفسه بأن يقف على كلام هذا الرجل المسند إليه المروي عنه. إن هذا لغفلة وعدم توفيق وعمى بصيرة وقلة همة."[102] فكيف، مثلا، للنقد على **الإشارات والتنبيهات** أن يتوجهَ من غير إطلاع على كتب القدماء؟

أشرنا أعلاه إلى الصعوبات التي عاناها البغدادي نفسُه قبل أن يجرؤ على انتقاد أعمال ابن سينا، ونبهنا أيضا، إلى العاملين النفسيين، رسوخ الإلف وشدة الاعتقاد، اللذين حالا دون الوقوف على نواقص فلسفته. وكما كان اطلاعه على كتاب **النجاة** لابن سينا مدعاة لظهور نواقص كتب الغزالي وقصورها، فقد كانت قراءته لكتب القدماء مدعاة لإدراک "نقص كلام ابن سينا وسخفه وقصوره في اللفظ وفي المعنى."[103] ويضيف: "صرت كلما ازددت بصيرة بكلام القوم ازددت زهدا في كلامه ورغبة عنه. ويظهر لي كل يوم من نقصه ما لم أكن أظن أن مثله يغلط فيه وأن مثلي لا يتفطن له."[104] فالدرس المستفاد من هذا الكلام هو أن البغدادي ما كان ليقْدِر أن يقف على نواقص فلسفة ابن سينا إلا بفضل نظره في كتب القدماء. هذه الكتب هي الشفاء إذن، من الأمراض التي سببها ابن سينا.[105]

---

101. **نفسه**، 44.

102. **نفسه**، 43-44، عاش الغزالي ثلاثا وخمسين سنة، والرازي واحدا وستين سنة.

103. البغدادي، **كتاب النصيحتين**، 67.

104. **نفسه**، 67- 68. ويروي عنه ابن أبي أصيبعة، أنه قال: "وكلما أمعنت في كتب القدماء ازددت فيها رغبة، وفي كتب ابن سينا زهادة،" **عيون الأنباء**، 688.

105. يروي عنه ابن أبي أصيبعة، أنه بفضل كتب القدماء: "خلصت من ضلالين عظيمين موبقين [كتب ابن سينا

4. رُشدية البغدادي؟

الأمر الرابع الذي يدفعنا إلى التأكيد على أهمية نص **النصيحتين** هو تأثر البغدادي بالدعوى الرشدية القائلة بوحدة الحقيقة واقتران الحكمة والشريعة ودعم إحداهما الأخرى، فضلا عما تتضمنه هذه الأخيرة من آيات تشير إلى ما في الحكمة من براهين، وما في هذه من براهين تشير إليها الشريعة ضربًا من الإشارة. وهذه الدعوى التي نجدها في آخر **النصيحة الفلسفية** إنما تستعيد الخطوط العريضة لتعريف ابن رشد للفلسفة أو الحكمة، ولدعواه التي ضمنها عمليه: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** و**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**.

وبطبيعة الحال، لا يذكر البغدادي اسمَ ابن رشد. وهذا أمر مُحبط في الواقع؛ وهو ما انعكس على تعامل الدارسين مع هذا الأثر. وفي هذا السياق، يذهب ديمتري گوتاس إلى الاعتراف فعلا بأن مقاربة البغدادي في دفاعه عن الفلسفة شديدة الشبه بالمقاربة التي كان قد تبناها معاصره الأكبر من الأندلس، ابن رشد، في استعماله الحجج ذاتها والإحالات القرآنية: فالشريعة والفلسفة تقصدان الأشياء ذاتها، غير أن الفلسفة تقدم أدلة برهانية على تلك الأشياء، ولكنها عويصة وتحتاج زمنا، بينما تحملنا الشريعة على الاعتقاد في الشيء الصواب وعمله منذ الصغر؛ ومن ثم فهي تُؤَمِّن الخلاصَ لمن لا قِبَل لهم بالفلسفة.[106] ويضيف گوتاس: "[في نص البغدادي] ما يشهد بقوله بنظرية وحدة الحقيقة، في توافق كبير مع الخط الذي دافع عنه ابن رشد، غير أنه لا يبدو أن عبد اللطيف البغدادي كان يعرف ابن رشد."[107] وتستعيد سيسليا مرتيني بوناديو حكم گوتاس[108] من غير أن تقدم حجة جديدة في اتجاه تأكيده أو مراجعته؛ لكنها في المقابل، تشير في هامش دراستها إلى أن الراحل مارك جوفروا (Marc Geoffroy) قد أخبرها أن ثمة مقطعا في **النصيحة الفلسفية** يكاد يكون متطابقا مع **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. وتستنتج قائلة: "وإذن، فإن إمكان معرفة عبد اللطيف البغدادي بابن رشد ربما يجب مراجعته."[109] هذا دون أن تحصل الإشارة إلى ذلك المقطع من **الكشف** الذي يتوافق مع نص **النصيحة الفلسفية**، والذي بنت عليه سيسليا مرتيني دعوتها إلى مراجعة زعم گوتاس.[110]

وكتب الكيمياء]. وتضاعف شكري لله سبحانه على ذلك، فإن أكثر الناس **إنما هلكوا بكتب ابن سينا** وبالكيمياء،" **عيون الأنباء**، 688.

106. Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century," 23. وگوتاس يعبر هنا بلغته عما يقوله البغدادي في النص الثاني أدناه.

107. Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century," 24.

108. Martini Bonadeo, *ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Philosophical Journey*, 194.

109. Ibid.,194 , n. 328.

110. انظر أدناه.

ليت البغدادي لم يحجم فجأة عن الكلام في الموضع حيث شرع في الحديث عن وجوه التوافق بين الشريعة والحكمة على الطريقة الرشدية، وليته في المقابل أفصح عن وجوه الاقتران بينهما؛ لكن الواقع أنه لم يفعل. ومهما يكن، فإن قراءة الجزء الأخير من **النصيحة الفلسفية** في ضوء نصي **الفصل والكشف** ومقارنته بهما تظهر تبنيا صريحًا للموقف الرّشدي. يقول البغدادي:

> أليست الشريعة تأمرنا أن نتفكر في خلق السموات والأرض وما بث فيها من دابة، وتنبهنا على الشمس والقمر والكواكب وأنها آيات وعلامات ومؤثرات، وتنبهنا على أصناف الخلائق وعلى النفس بقوله: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (**الذّاريات**: 21)، وأمثال ذلك كثير. وليست الحكمة سوى الفحص عن ذلك ومعرفة أسبابه وعلله؛ فقد أتت الشريعة بالحكمة العلمية والحكمة العملية. ولو كان هذا المعنى من قصدي الآن لرَتّبتُ القول ونظَمتُ ما قالت الشريعة في ذلك نظما صناعيا وطبّقْتُ شيئا شيئا من ذلك على شيء شيء مما في كتب الحكماء، وكنتُ أفعل ذلك في الحكمة العلمية والعملية، (**كتاب النصيحتين**، 83).

ويقول أيضا:

> وإذا نظرت في الفلسفة العِلْمِيَّة والفلسفة العَمَلِيَّة لم تجد ما فيهما يخرجُ عما جاءت به الشَّريعة، وكأن الشَّريعة تغرسُ ذلك غرساً وترسمه رسماً وتعجنه في الجِبِلَّاتِ منذ الصِّغَر على وجه يصلح أن يشترك فيه جميع الناس على اختلاف طبقاتهم وتفاوت مراتبهم. ثم إن الحكمة تصلح لبعضهم ولمن مهر منهم؛ ومن خرج منهم عن ذلك فهو معدود من البهائم، ولم توضع الحكمة للبهائم. فلو لم تُثْبت الشَّريعة عندنا أن لنا إلاهاً حتى ألفنا ذلك ووثقنا به لاعتصنا على الحكمة زماناً طويلاً حتى تلين لها شكيمتنا في ذلك. وكذلك جميع ما أتت به الشَّريعة إنما هو توطئة للحكمة. وقد بين أفلاطن وأرسطوطاليس كيف تستخرج الشَّريعة من الحكمة، وكيف تجعل الشَّريعة توطئة للحكمة، وكيف تجعل الحكمة رِدءًا للشَّريعة وأنهما مُقترِنتان أُخْتَان مُتعاونتان على تكميل النَّوع الإنساني، حتى يبلغ كل واحدٍ منهم الكمال الذي يمكن فيه ويليق به، (**كتاب النصيحتين**، 82).

يسهل على المرء أن يجد في بعض المواضع من **الفصل والكشف** تفاصيل ما لخصه البغدادي في هذين الاقتباسين تلخيصا.[111] وبالجملة، فـ"الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء،"[112] عند ابن رشد، تماما كما عند عبد اللطيف البغدادي؛ فضلا عن أنها، أي

111. ابن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق جورج فضلو الحوراني (ليدن: بريل، 1959)، 5-6؛ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 118-122، 192.

112. ابن رشد، **الكشف**، 113. وكما يظهر، فهذا التعريف للحكمة يتطابق تقريبا مع التعريف الذي جاء به البغدادي، في النص أعلاه، ولعل هذا ما كان يقصده الراحل جوفروا.

"الحكمة، هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة [...] وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة."[113]

والأمر الثاني الذي نود الإشارة إليه باختصار، إذ يستدعي وقفة أطول وأشمل، هو ذلك التحول في تفاعل البغدادي مع مسعى أبي حامد الغزالي إلى إدماج المنطق في علوم الشرع وغيرها من العلوم المرتبطة بها كعلوم العربية، يقول عبد اللطيف البغدادي:

ثم وقع لي **معيار العلم** لأبي حامدٍ الغزالي فحفظته، ووجدت فيه أشياء توافق النحو، مثل الكلام في الاسم والكلمة والأداة وحدودها وأقسامها، ومثل المقدمات والقضايا والإيجاب والسلب والعدول والشرط واللزوم وكم وكيف ومتى وأشباه ذلك. فوجدتني قد تخصصت بذلك وعلمت علماً أرفع من علم النحو؛ فانتقلت إلى **المَقَاصِدِ** له فنسختها بخطي وحفظتها؛ ثم **طالعت مَحَكَّ النَّظَرِ ومِيزَانَ النَّظَرِ** [كذا]، لَهُ أيضاً، وقرأته من خَطِّ ابن الخشَّاب النحوي. فوقع لي أن النَّحوي إنما يتخصص ويقوى بهذا العلم وبه يرجح على غيره من أهل النحو. ولبثتُ على ذلك مدة، فسمعتُ بكتب ابن سينا، فكتبتُ **النَّجَاةَ** وحفظتُها؛ فتَزَيَّفَت عندي كتب الغزالي وقَلَّ ما فيها بالقِيَاس إلى **النَّجَاةِ**، (**كتاب النصيحتين**، 65-66).

يصور لنا البغدادي في هذا النص استعمال النحويين للصناعة المنطقية، وكيف أن كتب ابن سينا قد حملته على تغيير موقفه بخصوص مشروع الغزالي المشار إليه أعلاه؛ بل كيف بطلت كتبُ هذا الأخير وتَبَيّن قصورها مقارنة بكتب أبي علي؛ وقد وقفنا عند هذا بتفصيل أعلاه. ومع ذلك، فإن البغدادي يُحَمِّل ابنَ سينا مسؤولية ما أقدم عليه الناس من خلطٍ بين علوم المنطق وعلوم الشرع والنحو، وإقحام الأولى عنوة في الثانية:

ومن الآفات الطَّارئة على العالم من هذا الرجل أنه كثَّر التصانيف، وولَّد بعضها من بعض وبثَّها في العالم. فتجرَّأَ على قراءة المنطق والحكمة كثيرٌ مِمَّن ليس من أهلها؛ فإن أهل الحكمة هم الذين نشؤوا على الشريعة واعتادوا أفعالها وألفوا السيرة الفاضلة؛ ثم كان لهم مع ذلك طِباع فاضلة وفِطر فائقة. ثم تطاول إليها أهل الجدل والخِلَافِ من الفُقَهَاءِ، وشَدَوا من مبادئها الشيء النزر، ولم يعرفوا كيف يستعملونه ولا كيف يستعينون بصناعة المنطق في جدلهم ونظرهم، ولا أي جزء من صناعة المنطق هو خاص بالفقه، ولا رأيتُ ابن سينا بيَّن ذلك لهم. فصاروا يظنون أن صناعة المنطق بأسرها لهم ونافعتهم.[114]

---

113. ابن رشد، **كتاب فصل المقال**، 39.

114. يلتقي البغدادي هنا بموقف ابن تيمية من دور المنطق؛ بل يمكن اعتبار النقد الذي يتوجه به الأول لمسعى النظار في الإسلام إلى إقحام المنطق على العلوم الشرعية بمثابة تمهيد للثاني. والأمر في حاجة إلى دراسة مستقلة. وتجدر الإشارة

وصاروا يصرِّحون في مجالس المناظرة بالأقيسة الشرطية والحملية والمقدمات والنتائج، وهذا من أعظم الفساد وأقوى الخَبَالِ. والفقهاء الذين كانوا قبلهم كانوا أطول منهم بَاعاً وأبسط ذراعاً وأثبت حجة وأقوى جدلاً، ومع هذا فلم يحتاجوا إلى هذه الشِّرْذِمَةِ من المنطق التي يتبجَّحُ بها هؤلاء. ومُذْ ظهرت لم يظهر فيهم إمام فاضل ولا تصنيف بالغ كالذي كان قبلهم. فإن من شأن الحكماء الفضلاء أن يَستعملوا في مثل صناعة الفقه والطب والنحو قوة المنطق لا المنطق نفسه، كما يُستعمل في الكلام قوة النحو لا النحو نفسه، ولو قال الخطيب: "أيها الناس أطيعوا الله ورسوله، وهذا اسم مُنادى مبني على الضَّمِّ،" لضُحك منه وهُزِئ به وسَقَط عن درجة الخطباء. ولا أعرفُ من الفقهاء من استعمل قوة الحكمة إلا الماوردي قاضي البصرة، صاحب **الأحكام السلطانية** وصاحب **تَعْجِيلِ النَّصْرِ وَتَسْهِيلِ الظَّفَرِ**،[115] ولا أعرف من النُّحاة بعد الخليل ابن أحمد إلا أبا بكر بن السرّاج صاحب **الأُصُولِ** وصاحب **الاِشْتِقَاقِ** ولم يتمَّه، ولكن في أوله كفاية ودلالة على اطلاعه على صناعة المنطق؛ وكذلك له كتاب في قوانين العربية. ولا أعرف من الزُّهَّادِ المتصوفة من استعان بالحكمة في النفس ولم يظهر على كلامه إلا الفَارِقِيَّ،[116] وكلامه مشهورٌ. وأما هؤلاء المتشبّعة فيتشدَّقون بذكره في المجالس فقط من غير ملكة فيه ولا معرفة بما يحتاجون إليه منه ولا كيف استعماله. وقد نهى الحكماء عن بثِّ المنطق وتعليم الحكمة كلّ من اتفق؛ فإنه ليس كل أحد يصلح لكل علم ولا كل أحد يصلح للعلوم، (**كتاب النصيحتين**، 77-78).

وبالجملة، يَعتبر البغدادي ابنَ سينا المسؤولَ الأول عن إقبال الناس على فكرة الجمع بين هذين المجالين المعرفيين، دون أن يكونوا على دراية كافية بالمنطق وبالحكمة. وفي الواقع، لا نقدر على منع أنفسنا من الذهاب إلى أن موقف البغدادي هذا إنما هو استعادة لروح الموقف الذي عبر عنه ابن رشد في كتاباته، في رد فعله الصريح الرافض لمذهب الغزالي الجمع بين العلوم، وهو الجمع الذي يعزو البغدادي أصوله، على غرار ما فعل ابن رشد، إلى أبي علي ذاته.

هنا أيضا إلى أن أفضل الدين ابن غيلان، وهو يأتي زمنا بعد الغزالي وقبل عبد اللطيف البغدادي، كان قد انتبه إلى ظاهرة إقبال طلبة العلوم الدينية على علوم المنطق والفلسفة، انظر:

Jean R. Michot, "La pandémie avicennienne,": 338-39.

115. بهذا العنوان أورد الكتاب ياقوت الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 1956، سيرة 822؛ وفي صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، الجزء 21، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، 298، سيرة 310؛ ونشر بالعنوان الآتي: **تعجيل النظر وتسهيل الظفر**، تحقيق محيي هلال السرحان (بيروت: دار النهضة العربية، 1981).

116. لعله يقصد أبا عبد الله محمد بن عبد الملك الفارقي (ت. 564هـ/1069م).

وهكذا فقد سبق لأبي الوليد في **مختصر المستصفى**، وهو من كتاباته الأولى، أن حذر من الخلط بين صناعتي المنطق والأصول، حيث يقول:

وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها.[117]

كما حمّل ابن رشد، في **كتاب فصل المقال** وفي **تهافت التهافت**، الغزالي[118] وابن سينا[119] معًا مسؤولية إفشاء الحكمة للجمهور، إذ يقول عن الأول:

أما إذا أثبتت [التأويلات البرهانية] في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيرا، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك؛ ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم.[120]

والمثير للانتباه فعلا أنه على الرغم من القرب الزماني والمكاني الذي يجمع عبد اللطيف البغدادي الذي درس لبعض شيوخ المدرسة النظامية ببغداد،[121] وأبي حامد الغزالي الذي كان أحد شيوخها، فإن الأول لا يأتي على ذكر **تهافت الفلاسفة**، الذي عادة ما يعزى إليه، خطأً، موت الفلسفة في العالم العربي الإسلامي، وهو أمر مثير للانتباه حقا؛ لكنه، في المقابل، يذكر كتبه الأخرى التي شَرَّعَت لفكرة إدماج المنطق في العلوم الشرعية وعلوم العربية (**معيار العلم**، **ومحك النظر**)، كما يذكر عمله التمهيدي **مقاصد الفلاسفة**.

ويمكن أن نَفهم عدم ورود أي ذكر صريح لـ**تهافت الفلاسفة** في **كتاب النصيحتين** على وجهين:

وأول الوجهين أن النقد الذي قدمه الغزالي في **تهافت الفلاسفة** تجاه الفلسفة السينوية تحديدا ربما لم يعرف، في أوساط المشتغلين بالفلسفة، الشهرة ذاتها التي عرفتها دعوته إلى إعمال المنطق في علوم الشريعة والعلوم الخادمة لها؛ وقد غطت شهرة هذه الدعوة على شهرة ذلك النقد الذي يبدو أنه كان يعبر حصرًا، عن وجهة نظر المتكلمين الأشاعرة. ومن هذه الجهة،

---

117. ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 37-38.

118. ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1930)، 107-108.

119. انظر مثلا، ابن رشد، **تهافت التهافت**، 27، س 11-12؛ 182، س 5؛ 245-246.

120. ابن رشد، **كتاب فصل المقال**، 27.

121. انظر بخصوص هذه النقطة: Gutas, "Philosophy in the Twelfth Century," 8-12.

فحتى وإن كان البغدادي يعرف بهذا الكتاب، وهو ما نرجحه، فإنه ربما اعتبر نفسه غير معني بالنقد الذي حمله بين دفتيه، طالما أنه ينطلق من مقدمات كلامية، أولا، وأنه يتوجه، ثانيا وأساسا، إلى ابن سينا، خصم البغدادي الأول.

وأما الوجه الثاني، وهو أن البغدادي قد يكون التقط رسالة الغزالي فعلا، وأن سعي هذا الأخير، في كتابه، إلى تخسيس صورة الفلاسفة في أعين الناس قد بلغ مراده؛[122] ومن ثم، فقد بادر عبد اللطيف البغدادي إلى تأليف **كتاب النصيحتين** من أجل إصلاح تلك الصورة بالذات، ومن أجل القول إن السينوية ليست سوى صيغة "منحرفة" من صيغ التفلسف. وهذا في تقديرنا ما يفسر تركيز عبد اللطيف البغدادي على السيرة الفلسفية الفاضلة، إذ أن "أهل الحكمة هم الذين نشؤوا على الشريعة واعتادوا أفعالها وألفوا السيرة الفاضلة؛ ثم كان لهم مع ذلك طِباع فاضلة وفِطر فائقة." ومعروف في هذا الباب اشتراط ابن رشد، في المقبلين على كتب الفلسفة والمنطق التحلي بـ"ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية."[123] ومن هذه الجهة، فإن **كتاب النصيحتين** إنما هو، مثل **تهافت التهافت** وغيره لابن رشد، رفض لنهج ابن سينا الفلسفي بقدر ما (بل أكثر مما) هو رفض لكتاب الغزالي، **تهافت الفلاسفة**.[124]

---

122. يُعبر الغزالي عن المقصود من تأليفه **تهافت الفلاسفة**، قائلا: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم،" **تهافت الفلاسفة**، 13. وقد عبر ابن رشد بطريقته عن غرض أبي حامد في كتابه المذكور، فقال عنه إنه هو "أن ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويخسسهم في أعين النظار،" **تهافت التهافت**، 253. وقد انصب التخسيس في جانب منه على سيرة الفلاسفة وصورتهم. انظر مقدمات **تهافت الفلاسفة** حيث الاستهزاء من الفلاسفة ومن طلاب الفلسفة.

123. ابن رشد، **كتاب فصل المقال**، 11.

124. وإلى ذلك فإن الغزالي يتعرض في أحد أعماله الهامة إلى سيرة ابن سينا بوصفه من "الفلاسفة الإلهيين" "المتجملين بالإسلام،" مسلطا الضوء على مثال تعاطيه للخمر؛ انظر **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة السابعة (بيروت: دار الأندلس، 1976) 20-119؛ ويقول: "إن ابن سينا ذكر في وصية له كتب فيها: أنه عاهد الله تعالى على كذا وكذا، وأن يعظم الأوضاع الشرعية، ولا يقصر في العبادات الدينية، ولا يشرب تلهيا بل تداويا وتشافيا فكان منتهى حالته في صفاء الإيمان، والتزام العبادات، أن استثنى شرب الخمر لغرض التشافي. فهذا إيمان من يدعي الإيمان منهم، وقد انخدع بهم جماعة، وزادهم انخداعا ضعف اعتراض المعترضين عليهم،" **المنقذ من الضلال**، 120. ويجدر بنا أن نضيف هنا أن البغدادي قد ركز أساسا على مثال التعاطي للخمر الذي عرف به ابن سينا؛ إذ يقول في هذا المعنى: "ثم إن المشتغلين بكلام ابن سينا، المعتقدين فيه، ينقلون عنه أنه كان يشرب الخمر ويرتكب الفواحش، وأنه إنما كان يصنف وهو سكران أو منتش، فصاروا يجدون بذلك وسيلةً إلى نيل اللذات والإِمْرَاخ في الفواحش. ويرون أن ذلك هو التَّخصُّص وهو نتيجة الحكمة، وأن المتعفف المتشدد المتقيِّد بالشريعة عَامِّيٌّ فَدَمٌ لم يَرق درجة الحكمة، ولم ينل منزلة الخاصة. فسقط لذلك اعتقاد العامة فيهم وفي حكمتهم. ومن كان من العامة رقيق الدِّين تبعهم في حالهم تقليداً لهم، ومن كان من العامة متشدداً في دينه كَفَّرهم وردَّل حكمتهم وحذَّر منها،" **كتاب النصيحتين**، 79. والظاهر أن ذكر هذه السيرة التي انتهجها ابن سينا وأتباعه أمر لم ينفرد به البغدادي بل كانت قد عرفت عنه واشتهرت بين الناس. ومن المفيد أن نذكر هنا ما يرد في المدخل الذي أفرده له ظهير الدين البيهقي (ت. 565هـ/1170م) في **تاريخ حكماء الإسلام [=تتمة صوان الحكمة]**: و"كان [أبو علي] يعود كل ليلة إلى داره ويضع السراج ويشتغل بالقراءة والكتابة فإذا غلبه النوم أو أنذره ضعف مزاجه شرب قدحا من النبيذ. وكان الحكماء المتقدمون، مثل أفلاطن وغيره، زهادا وأبو علي غير سنتهم وشعارهم وكان مشغوفا بشرب الخمر واستفراغ القوى الشهوانية؛ ثم اقتدى به في الفسق والانهماك من كان بعده." عني بنشره وتحقيقه محمد كرد علي (دمشق: منشورات المجمع العلمي العربي، 1946)، 55.

تلتقي أقوال البغدادي في كثير من المواضع مع أقوال ابن رشد؛ بل هي، في نظرنا، شهادة على انتقال أفكار فيلسوف قرطبة ونصوصه إلى المشرق وتلقيها من قبل النظار. ولكن يبقى وجه تعرف البغدادي على نصوص ابن رشد معلقا، بالنظر إلى انعدام وثائق تشهد–اليوم– بذلك. فالمعروف أنه قد درس بعض علوم الحكمة في بغداد عند عبد الله ابن نائلي (ت. 587هـ/1191م)،[125] وفي مصر على يد أبي القاسم الشارعي، الذي مر بنا؛ لكننا في الحقيقة نُرجح أن يكون البغدادي قد تعرف إلى رأي ابن رشد بخصوص علاقة الحكمة والشريعة، وبخصوص مواقف فلسفية أخرى، عن طريق الفيلسوف المشائي اليهودي موسى ابن ميمون الذي جالسه مدة في مصر، ابتداءً من سنة 587هـ/1191م.[126] والأمر في كل الأحوال في حاجة إلى مزيد نظر ووثائق.

خاتمة

لقد كتب الكثير من النظار ضد فلسفة ابن سينا؛ وأغلب الكتابات الشهيرة اليوم هي تلك الصادرة عن متكلمين أشاعرة،[127] كان خصامهم مع السينوية أشبه بخصام عاشق مع معشوقته، لا ينتقدها إلا ليعود إلى حضنها، هذا إن تجرأ على نقدها أصلا. وهؤلاء كانوا ينتقدون السينوية، بل ويرمونها بطرف من الكفر، لكنهم ظلوا سينويين في المبتدأ والمنتهى، وما

125. وحسب رواية ابن أصيبعة، يقول البغدادي عن ابن نائلي: "وقال: إنه ورد إلى بغداد رجل مغربي جوال في زي التصوف له أبهة ولسن، مقبول الصورة، عليه مسحة الدين، وهيئة السياحة، ينفعل لصورته من رآه من قبل أن يخبره، ويعرف بابن نائلي، يزعم أنه من أولاد المتلثمة. خرج من المغرب لما استولى عليها عبد المؤمن. فلما استقر ببغداد. اجتمع إليه جماعة من الأكابر والأعيان، وحضره الرضي القزويني، وشيخ الشيوخ ابن سكينة. وكنت واحدا ممن حضره فأقرأني مقدمة حساب، ومقدمة ابن بابشاذ في النحو. وكان له طريق في التعليم عجيب. [...] وكان يجلب القلوب بصورته ومنطقه وإيهامه. فملأ قلبي شوقًا إلى العلوم كلها،" **عيون الأنباء**، 685. فقد توفي عبد المومن عام 558هـ/1163م، أي سنة بعد ميلاد عبد اللطيف البغدادي؛ وتوفي ابن نائلي عام 587هـ/1191م. ونتصور أن البغدادي قد درس عنده خلال عقده الثاني. وفي هذا الوقت كانت كتابات ابن رشد قد عرفت؛ ولكننا لا نستطيع أن نجزم بشيء بهذا الخصوص.

126. لدينا شهادتان، إلى الآن، في حق ابن ميمون من قبل البغدادي. الأولى أوردها على لسانه ابنُ أبي أصيبعة، ويقول فيها: "وجاءني موسى فوجدته فاضلا في الغاية قد غلب عليه حب الرئاسة وخدمة أرباب الدنيا،" **عيون الأنباء**، 687؛ ويقول في آخر **النصيحة الفلسفية**: "فاصعدت إلى مصر، فوجدت فيها رجلين يشتغلان بكتب الأوائل: أحدهما يهودي مغربي يدعى موسى بن ميمون، وكان له اطلاع وفيه انطباع، إلا أنه كان باركاً مشغولاً بالدنيا وعمارة داره وزيارة الرؤساء والأكابر. وأما الآخر فكان يعرف بأبي القاسم،" **كتاب النصيحتين**، 67. وكنا قد أشرنا في ما مضى إلى معرفة ابن ميمون بأعمال ابن رشد؛ ونضيف هنا إلى أن سارة سترومسا قد أظهرت أن ابن ميمون كان على بينة من مواقف ابن رشد في **فصل المقال وفي الكشف عن مناهج الأدلة** واستعمل الآيات القرآنية ذاتها التي استعملها ابن رشد، لكن مقاربته كانت مختلفة؛ بل إن **دلالة الحائرين** "قد يعتبر بجهة ما رد فعل وجوابا على ابن رشد،" انظر:

Sarah: Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton- Oxford: Princeton University Press. 2009), 73,74; *id*, "The Literary Corpus of Maimonides and Averroes," *Maimonidean Studies* 5 (2008), 193- 210.

ويقرب جدا أن يكون ابن ميمون قد تحدث والبغدادي عن كتب ابن رشد المذكورة وعن تصوراته بخصوص الحكمة والشريعة ومسائل أخرى.

127. هذا ولا يغيب عنا وجود كتابات كلامية معتزلية وغيرها في الرد على ابن سينا؛ وقد عالجنا المسألة في موضع منفرد، يظهر قريبا.

عاد بالوسع التمييز في مقالاتهم بين ما هو كلام وما هو فلسفة، سينوية كانت أم ما شاء الله أن تكون؛ أما البغدادي فلم يكن سينويا ولا أشعريا ولا متكلما؛ وأهمية النقد الذي وجهه لأبي علي لم يكن صادرا عن عدو للفلسفة، وإنما من فيلسوف يغار على وضع هذه الصناعة وما آلت إليه، وعلى سيرة الفيلسوف بين الناس وما انتهت إليه في زمنه.

كان طموحنا في هذه الدراسة أن ننجز أمرين اثنين: أولهما أن نُقدم للقراء، صورة مجملة عن **كتاب النصيحتين** لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، عن وضعيته المادية وعن مضامينه؛ ونُظهر ثانيا، أهمية **النصيحة الفلسفية** بالنسبة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي. وهكذا، فقد أفادنا العمل، في تجاوز إشكال الموت المبالغ فيه للفلسفة الإسلامية، سواء بعد الغزالي الذي تحمله أدبيات الانحطاط وزر ما حصل للفلسفة، أو بعد ابن رشد الذي لم يترك، حسب القراءات الاستشراقية، أي مدرسة أو تلامذة يطورون فكره؛ ومن هذه الزاوية فإن **كتاب النصيحتين** يفرغ تلك النهاية المزعومة من محتواها. لكن الكتاب، إلى ذلك، يثير انتباهنا إلى أن الفلسفة بعد ابن سينا لم تكن سينوية فحسب.

وهكذا، فقد بينّا كيف جمع البغدادي بين تقديم شاهد لازدهار الفاعلية الفلسفية في القرنين المذكورين، وذلك خلافا لما تروج له أدبيات الانحطاط، وبين تقديم مثال لفيلسوف خارج عما يعتبره بعض الدارسين تيارا محوريا في الفلسفة في السياقات الإسلامية العربية، وهو تيار السينوية. فقد عمد البغدادي إلى أن يكتب ضد ابن سينا، ويعيد الاعتبار للسّلط العلمية الحقيقية التي هي أفلاطون وأرسطو، معتمدا في ذلك على أعمال الفارابي اعتمادا صريحا، وعلى أعمال ابن رشد اعتمادا مضمرا، وقد برّزنا طرفا منه وبيناه. ولكن الظاهر أن هذا الاعتبار كان مجرد غطاء للانفكاك من أسر التقليد السينوي وللدفاع عن صورة أصلية مفترضة للفلسفة وعن سيرة فلسفية فاضلة. أو بعبارة أخرى، إن **كتاب النصيحتين** كان دعوة إلى الانتباه إلى السيرة الفلسفية التي يمثلها البغدادي نفسه بوصفها مثالا عمليا لممارسة التفلسف خارج التقليد السينوي. ومن هذه الجهة، فقد كان الكتابُ إسهاما في غنى المشهد الفلسفي وتنوعه في العالم الإسلامي في العصر الوسيط.

بيبليوغرافيا

Al-Baghdādī, Muwaffaq al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf. *Al-aʿmāl al-falsafiyya al-kāmila*, al-juzʾ al-awwal, taḥqīq wa taqdīm wa taʿlīq wa fahrasat Naẓīra Fadwāsh wa Yunus Ajʿūn wa Fuʾād Ben Aḥmad. Rabat, Beirut, Algiers: Dār al- Amān, Ḍifāf, Manshūrat al-Ikhtilāf, 2018.

________. *Kitāb al-Naṣīḥatayn*, taḥqīq Fuʾād Ben Aḥmad, in *Al-Aʿmāl al-falsafiyya al-kāmila*, al-juzʾ al-awwal, taḥqīq wa taqdīm wa taʿlīq wa fahrasat Naẓīra Fadwāsh wa Yunus Ajʿūn wa Fuʾād Ben Aḥmad, 3-87. Rabat-Beirut-Algiers: Dār al- amān, Ḍifāf, Manshūrat al-ikhtilāf, 2018.

________. *Kitāb al-nnaṣīḥatayn li al-aṭibbāʾ wa al-ḥukamāʾ*. Taḥqīq wa dirāsat Muḥammad Kāmil Jād. Cairo: Maʿhad al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyya, 2017.

________. *Mā baʿda al-ṭabīʿa*, qaddam lahu wa ḥaqqaqahu Yunus Ajʿūn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2017.

Al-Bayhaqī, Ẓahīr al-Dīn, *Tārīkh ḥukamā al-Islām*, ʿuniya binashrih wa taḥqīqih Muḥammad Kurd ʿAlī. Damascus: Manshūrāt al-Mujammaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī, 1949.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-aʿyān,* taḥqīq Bashshār ʿAwwād Marūf, vol. 13. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Falsafat Aflāṭūn wa ajzāʾuhā wa marātibu ajzāʾihā min awwalihā ilā ākhirihā*, tahqīq Franz Rosenthal wa Richard Walzer. In Franciscus Rosenthal et Richardus Walzer, *Alfarabius De Platonis philosophia*, in aedibus Instituti Warburgiani, London, 1943. Millwood, N. Y: Reprint Kraus, 1980.

________. *Falsafat Aflātūn wa ajzāʾuhā wa marātibu ajzāʾihā min awwalihā ila ākhirihā*, in Aflātūn fī al-islām: *Nuṣūṣ*, ḥaqqaqahā wa ʿallaqa ʿalayha ʿAbd al-Raḥmān Badawī, 5-27. Beirut: Dār al-andalus, 1997.

________. *Falsafat Arisṭūṭālīs wa ajzāʾu falsafatihi wa marātibu ajzāʾihā wa al-mawḍiʿu al-ladhī minhu ibtadàa wa ilayh intaha*, ḥaqqaqahu wa qaddama lahu wa ʿallaqa ʿalayhi Muhsin Mahdī. Beirut: Dār majallat shiʿr, 1961.

________. *Taḥṣīl al-saʿāda*, in *Al-Aʿmāl al-kāmila*, al-juzʾ al-awwal, taḥqīq wa taqdīm wa taʿlīq Jaʿfar Āl Yāsīn, 119-225. Beirut: Dār al-Manāhil, 1992.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Munqidh min al-ḍalāl wa al-mūṣil ilā dhī al-ʿizza wa al-jalāl*, ḥaqqaqah wa qaddam lah Jamīl Ṣalībā wa Kāmil ʿAyyād, al-ṭabʿa al-sābiʿa. Beirut: Dār al-Andalus, 1976.

Al-Ḥamawi, Yāqūt. *Muʿjam al-udabāʾ: Irshād al-arīb ilā maʿrifati al-adīb*, taḥqīq Iḥsān ʿAbbās, al-juzʾ al-awwal. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Al-Khuḍayrī, Muḥammad Maḥmūd. "Silsila muttaṣila min talamīdh Ibn Sīnā fī miʾatay ʿām." In *Al-kitāb al-dhahabī li al-mihrajān al-alfī li dhikrā Ibn Sīnā bi Baghdād min 20 ilā 28 Māris 1952*, 53-9. Cairo: Maṭbaʿat Miṣr, 1952.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *Taʿjīl al-naẓar wa tashīl al-ẓafar*, taḥqīq Muḥyī Hilāl al-Sarḥan. Beirut: Dār al-nahḍa al-ʿarabiyya, 1981.

Al-Sahrawardī, Shihāb al-Dīn. *Al-Mashāriʿ wa al-muṭāraḥāt*, taṣḥīḥ Maqsūd Muḥammadī wa Ashraf ʿĀlī Būr, t. 2. Bagdad: Manshūrāt al-Jamal, 2011.

________. *Kitāb al-Lamaḥāt*, ḥaqqaqah wa qaddam lah Imīl Maʿlūf. Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1969.

________. *Manṭiq al-talwīḥāt*, ḥaqqaqahu wa qaddama lahu ʿAlī Akbar Fayyāḍ. Tehran: Intisharāt Danishkāh Tahrān, 1955.

Arif, Syamsuddin. "Al-Āmidī's Reception of Ibn Sinā: Reading *al-Nur al-bāhir fī al-hikam al-zawāhir*." In *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, edited by Y. T. Langermann, 205-18. Turnhout: Brepols, 2009.

Badawī, ʿAbd al-Raḥmān. "Muwaffaq al-Dīn ʿAbd al-laṭīf al-Baghdādī: Ḥayatuhu wa muʾallafātuhu wa falsafatuhu," In *Muwaffaq al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī: Fī al-Dhikrā al-miʾawiyya al-thāmina li mīladih*, tansīq Sulaymān Ḥazīn, 1-29. Cairo: Al-Majlis al-aʿla li riʿāyati al-funūn wa al-ādāb wa al-ʿulūm al-ijtimaʿiyya, 1964.

Barnāmaj muʾallafāt al-Fārābī, Escurial Library, Madrid, n: 884.

Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works* (New York: Oxford University Press, 2005.

Dietrich, Albert. "Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias ueber die Differentia specifica" in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 88-148. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Fuʾād, Ben Aḥmad. "Mawt al-falsafa fī al-siyāqāt al-islāmiyya (1): fī naqd al-istishrāq," accessed December 4, 2018. https://afkaar.center/wp-content/uploads/2018/10-في-نقد/-الاستشراق-3-converted.pdf.

________."Mawt al-falsafa fī al-siyāqāt al-islāmiyya (2): Suʾāl al-Tarākum wa ṣadā al-Istishrāq fi al-dirāsāt al-ʿarabiyya,"accessed December 4, 2018. https://afkaar.center/wp-content/uploads/2018/10-في-نقد-الإستشراق-3-معدل/converted.pdf.

________. Ibn Ṭumlūs al-faylasūf wa al-ṭabīb (d. 620H/1223): Sīra biblioghrāfiyya. Rabat-Beirut-Algiers-Tunis: Dār al-Amān-Ḍifāf-Manshūrat al-ikhtilāf- Kalima, 2017.

Gutas, Dimitri. "Philosophy in the Twelfth Century: One View from Baghdad, or the Repudiation of al-Ghazālī," in *In The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, edited by Peter Adamson, 9-26. London Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2011.

________. "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca.1350," in *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven-Louvain-La-Neuve September 8-September 11, 1999*, edited by J. Janssens and D. De Smet, 81-97. Leuven: Leuven University Press, 2002.

________. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasaid Society (2nd-4th/5th-10th c)*. London & New York: Routledge, 1998.

Ibn Abī Uṣaybiʿa, Abū al-ʿAbbās. *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, sharḥ wa taḥqīq Nizār Riḍā. Beirut: Manshūrāt dār maktabat al-ḥayāt, n.d.

Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn. *Al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, taḥqīq Bouziyānī al-Darrājī, al-juzʾ al-rābiʿ. Algiers: Dār al-Amal li ad-dirāsāt, 2009.

Ibn al-Marzubān, Bahmanyār. *Al-Taḥṣīl*, taṣḥīḥ wa taʿlīq ustādh Shahīd Murtadā muṭahhirī. Tehran: Intisharāt Danishkāh Wajāb Tahrān, 1375.

Ibn Aybak, Salāḥ al-Dīn Khalīl al-Ṣafadī. *Al-Wāfī bi al-wafayāt*, al-juzʾ 21, taḥqīq Aḥmad al-Aranāʾūṭ wa Turkī Mustafā. Beirut: Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī, 2000.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd. *Al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh aw Mukhtaṣar al-Mustaṣfā*, taqdīm wa taḥqīq Jamal al-Dīn al-ʿAlawī. Bayrūt: Dār al-gharb al-islāmī, 1994.

________. *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna al-sharīʿa wa aḷ-ḥikma min al-ittiṣāl*, edited by George Fadlou Hourani. Leiden: Brill, 1959.

________. *Tafsīr mā baʿda al-ṭabīʿa*, taḥqīq Maurice Bouygues. Beirut: Dār al-mashriq, 1990.

________. *Tahāfut al-tahāfut*, taḥqīq Maurice Bouygues. Beirut: Al-maṭbaʿa al-kāthūlīkiyya, 1930.

Ibn Sīnā, Abū ʿAlī. *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, taḥqīq Sulaymān Duniā, al-juzʾ al-awwal. Cairo: Dār al-maʿarif, 1960.

________. *Al-Samāʿ al-ṭabīʿī*, taḥqīq Saʿīd Zāyd, in *Kitāb al-shifāʾ*. Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li al-Kitāb, 1983.

Joosse, Peter and Peter Pormann. "Archery, Mathematics, and Conceptualizing Inaccuracies in Medicine in 13th Century Iraq and Syria," *Journal of the Royal Society of Medicine* 101 (2008): 425-27.

________. "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī as a Philosopher and a Physician: Myth or Reality, Topos or Truth?," in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, edited by Peter Adamson, 27-43. London Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2011.

________. *The Physician as a Rebellious Intellectual. The Book of the Two Pieces of Advice or "Kitāb al-Naṣīḥatayn" by Abd al-Laṭīf ibn Yūsuf al-Baghdādī* (1162-1231), Introduction, Edition and Translation of the Medical Section. Frankfurt am Main-New York: Peter Lang Edition, 2013.

Kraus, Paul. "Plotin chez les arabes: remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades." *Bulletin de L'Institut d'Egypte*, XXIII (1941): 268-79.

Mahdi, Muhsin. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca- NY: The Free Press of Glencoe, 1962 (Ithaca NY: reprint in Cornell University Press, 2001).

Martini, Cecilia Bonadeo. "God's Will and the Origin of the World: ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Sources and Arguments." *The Muslim World* 107 (July, 2017): 482-95.

________. "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), edited byEdward N. Zalta, URL = https://stanford.io/2Pgkd23

________. "ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Reception of Book *Beta* of Aristotle's *Metaphysics* against the Background of the Competing Readings by Avicenna and Averroes." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21 (2010): 411-31.

________. *ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'*. Leiden-Boston: Brill, 2013.

Michot, Yahya [Jean]. "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde* (*Kitāb ḥudūth al-ʿālam*) d'Ibn Ghaylān al-Balkhī." *Arabica* 40. (3) (1993): 287-344.

Pines, Shlomo. "Translator's Introduction: The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*," in *Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed*. Translated by S. Pines, lvii-cxxxiv. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Rashed, Rushdi. *Les Mathématiques infinitésimales du IXe au IXe siècle*, volume IV. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2002.

Ṣāʿid, Abū al-Qāsim Aḥmad al-Andalusī al-Qurtubī. *Ṭabaqāt al-umam*, nasharah wa dhayyalah bi al-ḥawashī wa ardafah bi al-riwayāt wa al-faharis al-Ab Louis Cheikho aḷ-yasūʿī. Beirut: Al-Matbaʿa al-Kathulikiyya li al-Ābāʿ al-Yasuʿiyyin, 1912.

Stern, Samuel M. "A Collection of Treatises by ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī." *Islamic Studies* 1 (1962): 53-73.

Stroumsa, Sarah. "The Literary Corpus of Maimonides and Averroes." *Maimonidean Studies* 5 (2008): 193-210.

________. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton-Oxford: Princeton University Press. 2009.

Toomer, Gerald J. *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford University Press, 1996.

Toorawa, Shawkat. "A Portrait of ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī's Education and Instruction," in *Law and Education in Medieval Islam. Studies in memory of Professor G. Makdisi*, edited by J.E. Lowry, D.J. Stewart, and S.M. Toorawa, 91-109. Oxford: E. J. W. Gibb Memorial Trust Series, 2004.

________. "The Autobiography of ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī(1162–1231)," in *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Edited by D. F. Reynolds, 156-64. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.

ملخص: في مناهضة ابن سينا والسينوية: عبد اللطيف البغدادي وإصلاح الفلسفة في القرن الثالث عشر الميلادي

نُقدم في هذه الدراسة واحدا من الأعمال الفلسفية الكثيرة التي أُلفت بعد وفاة الفيلسوف ابن رشد (ت.595هـ/ 1198م)، والتي تذهب في اتجاه لا يتوافق والفكرة القائلة بموت الفلسفة في العالم الإسلامي من جهة، والتصور الذي يقول بسينوية –نسبة إلى ابن سينا المتوفى عام 428هـ/ 1037م– الفكر الفلسفي بعد هذا الموت المزعوم من جهة ثانية. والعملُ المقصود للفيلسوف عبد اللطيف البغدادي (ت.629هـ/ 1231م)؛ وهو بعنوان **كتاب النصيحتين**؛ وينقسم، كما يظهر من هذا العنوان، إلى نصيحتين، أولاهما طبية، والثانية فلسفية. ونركز في دراستنا هذه على النصيحة الأخيرة مبرزين دلالاتها وأبعادها النقدية والإصلاحية، ومظهرين فيها مواطن التلاقي والتأثر بابن رشد.

الكلمات المفتاحية: نقد السينوية، موت الفلسفة، الرشدية، إصلاح الفلسفة، السياقات الإسلامية العربية.

Resumé: Remise en question d'Ibn Sīna et de l'avicennisme. ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī et la réforme de la philosophie au XIIIème siècle

Kitāb an-Naṣīḥatayn (*le Livre des deux conseils*) de ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī (629/1231) est une des nombreuses œuvres philosophiques écrites après la mort d'Ibn Rushd (595/1198). L'œuvre nous invite, d'une part, à revisiter la mort exagérée de la philosophie dans le monde musulman, et à reconsidérer, d'autre part, la perspective qui identifie l'histoire de la tradition d'Ibn Sīnā (428/1037), après la mort prétendue, comme étant l'histoire de la philosophie islamique elle-même. Comme le titre l'indique, le traité de ʿAbd al-Laṭīf est divisé en deux parties, l'une médicale et l'autre philosophique. Cette étude se concentre sur la seconde, en soulignant ses implications philosophiques et son contenu critique et réformiste, et en fournissant de nouvelles informations sur les endroits où al-Baghdādī est influencé par Ibn Rushd.

Mots clés:Critique de l'avicennisme, mort de la philosophie, philosophie d'Ibn Rushd, réforme de la philosophie, les contextes arabo-musulmans

Abstract: Challenging Ibn Sīna and the Avicennism. ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī and the Reform of Philosophy in the 13th Century

Kitāb an-Naṣīḥatayn (*Book of Two Pieces of Advice*) by ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī (629/1231) is one of the numerous philosophical works written after the death of Ibn Rushd (595/1198). The work invites us, on one hand, to revisit the exaggerated death of philosophy in the Muslim world, and to reconsider, on the other, the perspective that identifies the history of Ibn Sīnā's tradition (428/1037), after the alleged death, as being the history of Islamic philosophy itself. As the title shows, ʿAbd al-Laṭīf's treatise is divided into two pieces, one medical and the other philosophical. This study focuses on the second, highlighting its philosophical implications and its critical and reformist contents, and bringing new insights to the places where al-Baghdādī is influenced by Ibn Rushd.

Keywords: Criticism of Avicennism, death of philosophy, Ibn Rushd's philosophy, reform of philosophy, Muslim and arabic contexts.

Resumen: Desafiando a Ibn Sīna y el avicennismo. Abd al-Laṭīf al-Baghdādī y la reforma de la filosofía en el siglo XIII

Kitāb an-Naṣīḥatayn (Libro de dos consejos) de ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī (629/1231) es una de las numerosas obras filosóficas escritas después de la muerte de Ibn Rushd (595/1198). El trabajo nos invita, por un lado, a revisar la exagerada muerte de la filosofía en el mundo musulmán, y a reconsiderar, por otro lado, la perspectiva que identifica la historia de la tradición de Ibn Sīnā (428/1037), después de la supuesta muerte. Como siendo la historia de la misma filosofía islámica. Como muestra el título, el tratado de Abd al-Laṭīf se divide en dos partes, una médica y otra filosófica. Este estudio se centra en el segundo, destacando sus implicaciones filosóficas y sus contenidos críticos y reformistas, y aportando nuevas perspectivas a los lugares donde al-Baghdādī está influenciado por Ibn Rushd.

Palabras clave: crítica del avicenismo, muerte de la filosofía, filosofía de Ibn Rushd, reforma de la filosofía, contextos musulmanes arabes.